

# VU Research Portal

## Stellig maar onzeker : Augustinus over de wereld en God

van Geest, P.J.J.

2006

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

van Geest, P. J. J. (2006). *Stellig maar onzeker : Augustinus over de wereld en God*. Vrije Universiteit Amsterdam.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

Stellig maar onzeker  
Augustinus over de wereld en God

prof.dr. P.J.J. van Geest

CB

31229

vrije Universiteit



Stellig maar onzeker

Augustinus over de wereld en God

prof.dr. P.J.J. van Geest

*Rede in verkorte vorm uitgesproken ter gelegenheid van de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Augustijnse studies vanwege de Sint Augustinus Stichting bij de faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam op 8 juni 2006.*





*Eminentie,  
Excellenties,  
Mijnheer de rector magnificus,  
Dames en heren,*

# I

Op 5 september 2003 groepeerde zich even vóór de afscheidsrede van de hoogleraar theoretische en toegepaste natuurkunde aan de Technische Universiteit Delft het cortège. Er werden beleefdheden uitgewisseld en aan onbekende collega's werd gevraagd van welke faculteit ze kwamen. Toen iemand zich als theoloog bekend maakte, was de even onderkoelde als goedmoedige reactie van één van de Delftse professoren: 'Dan zult u wel moeilijkheden hebben met de analyse van uw onderzoeksobject. Als uw *objectum materiale* verzezen is en vanuit de hemel doende is, hebt u een probleem...'. De arme theoloog antwoordde hem, dat deze afwezigheid op het Hoogfeest van de Hemelvaart van de Heer nog gevierd werd ook. Maar hij herinnerde zich wél weer ineens de discussiebijeenkomst aan de KNAW, waar wetenschappers uit andere disciplines hun visie hadden gegeven op de wetenschappelijkheid van de theologie. Daar waren fysici geweest, die kennisverwerving op grond van de interpretatie van een niet herhaalbare en dus oncontroleerbare Openbaring, zoals theologen deden, als onwetenschappelijk vluchtgedrag bestempelden. Wetenschappelijk zou de theologie slechts zijn, zo werd gesuggereerd, als haar beoefenaars onderzoek zouden verrichten naar de reproduceerbaarheid van religieuze ervaringen, de optimalisering van rituelen en gebeden, of naar een verklaring van ontwikkelingen in het fenomeen religie.<sup>1</sup> En zo kwam het, dat de theoloog zich, zoals bij zijn promotie, gered voelde door de pedel.

Maar de vraag, die in de reactie doorklonk, is een vraag van alle eeuwen. Hoe kan een mens God in woorden vatten als Gods werkzaamheden zich volledig aan het zicht van de gewone sterveling onttrekken? Wat joden, christenen en moslims tot op de dag van vandaag bindt is het besef, dat God onuitsprekelijk is en zijn werkzaamheid ondoorgrondelijk. Spreken over God is spreken aan de menselijke grens, hetgeen in alle religies van het Boek met vrees, eerbied en verlangen gepaard gaat.<sup>2</sup> Want wat hen ook bindt is dat zij hun geloof in God baseren op een Heilig Boek, waarin iets van Gods wezen en werkzaamheid geopenbaard is. Daarom streven de jood, christen en moslim er niet naar om Gods geheim zó geheim te laten, dat niemand weet dat er sprake is van een geheim.

In deze verhandeling staat de vraag centraal hoe Augustinus (354-430) zich zijn leven lang op dit snijvlak van spreken en zwijgen over God heeft bewogen. Enerzijds wilde hij als priester en bisschop misverstanden voorkomen omtrent Gods wezen en werkzaamheid. Anderzijds geeft hij er als jong priester al blijk van, dat hij zijn gelovigen trachtte te doordringen van het besef dat God een geheim is. Maar wat is nu het belangrijkste? Alvorens

<sup>1</sup> De referaten van deze bijeenkomst zijn verslaggelegd in: K. Hilberdink (red.) *Van God los? Theologie tussen godsdienst en wetenschap. Vijf voordrachten over de wetenschappelijkheid van de theologie*. Amsterdam, 2004 (KNAW: Publicaties van de Raad voor Geesteswetenschappen 8).

<sup>2</sup> Cf. bijvoorbeeld Ex. 3: 13-14, 1 Tim. 6: 16, de joodse gewoonte de naam JHWH niet uit te spreken, Soera 112 in de Koran en de gedachte dat Allah wordt beschreven in 99 namen die niet door mensen zijn bedacht en de honderdste naam door niemand kan worden uitgesproken.



deze vraagstelling verder toe te spitsen schetsen we de denkstromingen en grondhoudingen, waardoor bij Augustinus het bewustzijn groeide dat alles wat hij over God neerschreef, diens werkelijkheid meer niet dan wél benaderde.

In de christelijke theologie wordt het religieuze oerbewustzijn, dat het goddelijke de mens ver te boven gaat gevoed door de Schrift. De woorden waarin God aan Mozes te kennen geeft, dat Hij een verbondsgod is, maar een mysterie ('Ik ben die er zijn zal', Ex. 3: 14) hebben diepe sporen nagelaten in het godsbeleven. Ook Paulus' omschrijving van God als onzichtbaar voor het menselijk oog is veel becommentarieerd. Bovendien heeft de vervlechting van de bijbelse en de (neo-) platoonse denktrant een grote rol gespeeld.

Zo liet Plato (428-347) in zijn *Parmenides* de gespreksdeelnemers ontdekken, dat er 'iets' moet zijn dat onveranderlijk en eeuwig is en dus 'is', in meest volledige zin van het woord. Dit 'iets' wordt het Ene, soms het Goede genoemd. Dit Ene kan niet gekend worden omdat alles, wat de mens zintuiglijk waarneemt veranderlijk en vergankelijk is; niet ten volle 'is'. Om tot enige kennis te komen van dit 'Ene', moesten volgens Plato dus alle zintuiglijk waarneembare of lichamelijke bepalingen worden uitgeschakeld. Overigens wees zijn leerling Aristoteles in zijn zoektocht naar het zeker-weten (*epistēmē*) dergelijke transcendente referentiepunten categorisch af. Hij zag het *eidos*, het betrouwbare kentheoretische referentiepunt, als immanent. De ontdekking (en verwoording) van de overeenkomsten in de natuur van concrete zaken bleef bij hem altijd gebonden aan de zintuiglijke waarneming. Zowel bij Aristoteles als bij Plato is er sprake van het doorbreken van een intuïtie: het inzicht in een universeel wezenskenmerk. Bij Aristoteles vond deze doorbraak plaats bij de laatste in een serie van observaties middels de *nous* ('geest', 'verstand'). Zijn '*aphairesis*' behelsde een abstraheren (sic) van eigenschappen die bij stoffelijke dingen ontwaard kunnen worden, maar dus zonder ze te isoleren van de eigenschappen, die immanent zijn aan de betrokken dingen. Dit was in tegenstelling tot Plato. Hij meende, dat objecten in een afzonderlijk domein als transcendente ideeën bestaan: weliswaar zijn dit reële werkelijkheden, maar deze dienen onderscheiden te worden van de werkelijkheden in het ondermaanse.<sup>3</sup>

Bij Aristoteles lag het uitgangspunt derhalve in de empirische analyse. Plato dacht meer 'logisch'. Gevolg daarvan was, dat Aristoteles in de verhouding tussen taal, denken en (de hoogste) werkelijkheid veel minder dan Plato kon laten ontdekken, dat in taal het Ene, deze hoogste werkelijkheid, niet tot uitdrukking kon worden gebracht. Plato benadrukte veel meer, dat als mensen over het Ene willen spreken, zij al twee zaken nodig hebben: een subject en een predikaat. Zo kon Plato dus alleen al op taalkundige gronden tot het *non sequitur* komen als hij het bereiken van het Ene ter sprake bracht.

Nu is allerminst zeker of Plato met het eeuwige, altijd zichzelf gelijk blijvende zijn wel God bedoelde.<sup>4</sup> Maar joodse, christelijke en heidense denkers waren er in de eerste drie eeuwen ten volle van overtuigd, dat Plato met het Ene, die ten volle 'is', de God bedoelde, die zich in het Exodusverhaal aan Mozes openbaart als 'Hij die Is' (Ex. 3: 13-14).<sup>5</sup> Joodse en christelijke schrijvers meenden zelfs dat Plato zijn godsdeed aan Mozes ontleende.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Cf. L.M. de Rijk, *De rol van de taal bij het empirisme bij Aristoteles (384-322 v. Chr.)* (Amsterdam 2004), 15-23; 33-41 (*KNAW, Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, dl. 67, no 1).

<sup>4</sup> Zie C.J. de Vogel, 'Plato's gedachten over God', in: *Theoria. Studies over de Griekse wijsbegeerte* (Assen 1967), 126-153.

<sup>5</sup> Deze gedachte is bij verschillende joodse en christelijke auteurs te vinden: cf. G. Luttikhuisen, *Gnostische Theologie: kennis van de onkenbare God* (Groningen 2005), 7 [afscheidsrede Rijksuniversiteit Groningen].

<sup>6</sup> Cf. H. Chadwick, *Contra Celsum* (Cambridge 1965), 332, n. 3 (n.a.v. Origenes, *Contra Celsum* VI 19); E. von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln, 1990.

In elk geval mondde deze vervlechting van de studie en beleving van de Schrift en de kennis van wijsbegeerte uit in een diep besef van Gods onwaarneembaarheid, ondenkbaarheid en ten diepste Gods onkenbaarheid. Vooral het werk van de Joodse schrijver Philo van Alexandrië getuigt ervan, dat in de eerste eeuw na Christus het spreken over God doordrongen was van de overtuiging, dat de mensheid middels woorden Gods werkelijkheid meer niet dan wél benadert.<sup>7</sup>

Ook de neoplatonicus Plotinus (plm. 205-270) duidde twee eeuwen na Philo het Ene aan als het enige dat in de platoonse betekenis echt 'is'. Maar hij benadrukte, dat het Ene kenbaar, denkbaar en vervolgens dus ook bespreekbaar werd door de emanaties ervan in verschillende gradaties van het zijn. Maar omdat de werkelijkheid als emanatie van het Ene - in welke gradatie dan ook - niet meer dan een facet weerspiegelt van het Ene, wéét de mens paradoxalerwijs door de emanaties dat het Ene meer niet dan wel kenbaar is. Daarom rustte de mens eigenlijk slechts het zwijgen. Het spreken deed meer onrecht dan recht aan het absolute.

## II

Nu is betreurd, dat Augustinus het apofatische spreken van Plato en Plotinus niet ten volle heeft gewaardeerd. Zijn spreken over God zou te positief-inhoudelijk en het mysterie van God te weinig intact gelaten zijn.<sup>8</sup>

De receptie van Augustinus' werk lijkt inderdaad uit te wijzen, dat in deze bewering een grote kern van waarheid zit. Augustinus'opvattingen over Gods voorkennis en voorbeschikking; over de val van Adam en Eva en de catastrofale nasleep voor hun nageslacht in de vorm de erfzonde, lijden, individuele zondigheid en dood; zijn beleving van Christus als enige middelaar tussen God en mens en zijn overtuiging dat uiteindelijk slechts Gods genade de mens tot vervolmaking kan brengen: al deze bevestigende uitspraken over Gods wezen en werkzaamheid gingen het 'stamkapitaal' (O. Noordmans) uitmaken van de christelijke theologie en spiritualiteit. Weliswaar bleken de monniken van Hadrumetum gedurende zijn leven al niet bijzonder gelukkig met Augustinus' ideeën over de verhouding van de genade en vrije wil.<sup>9</sup> Ook de concilievaders van Orange (529) aanvaardden zijn uitwerking van de genadeleer in de vorm van de leer der predestinatie niet. Maar zijn ideeën bleven wél hernomen.

In elk geval schroomde dé vertegenwoordiger van het negentiende-eeuwse cultuurprotestantisme, Adolf von Harnack, niet op basis van de receptie van Augustinus' werk diens betekenis 'wereldhistorisch' te noemen.<sup>10</sup> En in eenzelfde geest merkte Herman Bavinck in zijn *Gereformeerde Dogmatiek* op:

<sup>7</sup> D.T. Runia, 'Naming and Knowing. Themes in Philonic Theology with special reference to the *De mutatione nominum*', in: R. van den Broek e.a. [red.], *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (Leiden 1988), 69-91 inz. 82-84.

<sup>8</sup> A. H. Armstrong, *The Escape of the One: An Investigation of some Possibilities of Apophatic Theology Imperfectly Realised in the West* (Berlin 1975), 77-89 (*Studia Patristica* 13).

<sup>9</sup> Cf. D. Ogliari, *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*. (Leuven 2003), 28-41 (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 169).

<sup>10</sup> A. Harnack, 'Augustins Konfessionen', in: id., *Reden und Aufsätze* (Giessen 1906<sup>2</sup>), 49-79, citaat: 79.

'Rome beroept zich op hem voor hare leer van kerk, sacrament en autoriteit; de reformatie voelde zich aan hem verwant in de leer van praedestinatio en gratia... Augustinus behoort niet aan ééne kerk, maar aan alle kerken te zamen. ... Onze beste, diepste en rijkste gedachten in de dogmatiek danken wij aan hem. Augustinus is de dogmaticus der christelijke kerk geweest.'<sup>11</sup>

Zowel de receptiegeschiedenis als het oordeel van Bavinck lijken dus koren op de molen van de geleerden die menen, dat Augustinus door zijn vele spreken over God, diens mysterie te zeer heeft aangetast. Is hij er niet verantwoordelijk voor dat in de theologie in het Westen te zeer verraad is gepleegd aan het geheim van God door steeds maar op stellige wijze het wezen van dit geheim te willen omschrijven?

Aan de teleurstelling over Augustinus' vermeende miskenning van het platoonse en plotiniaanse apofatische spreken lijkt overigens een bedenking ten grondslag te liggen tegen zijn ontwikkelingsgang. Tot ongeveer 383 bekende Augustinus zich tot de secte van de manicheeërs. Zij beleden de absolute transcendentie en dus de onuitsprekelijkheid van de hoogste God. Na 383 keerde hij zich van hen af. Hier rijzen vragen. Heeft Augustinus zich in de disputen met hen rond 390 niet teveel laten leiden door zijn aversie tegen hun dualisme tussen de absoluut onkenbare God en de verderfelijke want materiële wereld?<sup>12</sup> En vormde het onbehagen over het manicheïsme dan niet de onvruchtbare basis voor een al te dichtgetimmerd godsbeeld, toen hij vertrouwd raakte met de Schrift?

Even na zijn vrijmaking van de manicheeërs lijkt dit (nog) niet het geval. Vóór zijn doop in 387 had Augustinus de Latijnse vertalingen van Plotinus' werken en van diens leerling Porphyrius gelezen in de kring rond bisschop Ambrosius te Milaan.<sup>13</sup> In zijn vroege *De ordine* (386) weerklinkt dan ook de vervlechting van de bijbelse met de (neo-)platoonse denktrant. Zijn woorden vormen een fraai voorbeeld van de convergentie tussen het neoplatonisme en het christendom. Augustinus' fascinatie voor het neoplatonisme blijkt aanvankelijk niet te scheiden van zijn bekering tot het christendom. Onmiskenbaar schatplichting aan het neoplatoons taaleigen schrijft hij immers in *De ordine* dat wij God beter kennen door hem niet te kennen.<sup>14</sup> Haast terloops klinkt ook de opmerking, dat de ziel van zijn maker slechts weet, dat ze hem niet kent.<sup>15</sup>

Maar behalve het onbehagen over het manicheïsme lijkt het ook aannemelijk dat Augustinus' groeiende vertrouwdheid met de Schrift er in de volgende decennia de oorzaak is van een al te bevestigend spreken over God. Hij gaat God immers steeds meer belijden als een persoonlijke God, die woedend of jaloers, geduldig of barmhartig ingreep in de geschiedenis van Israël. Steeds meer wordt God als een 'uitvergroot mens' te berde gebracht. En vormt zijn belijden en beleven, dat God mens geworden is niet de reden, dat hij in zijn spreken over God *nolens volens* diens absolute transcendentie steeds meer negeert? En is het tenslotte dan niet zo, dat waar de vervlechting van Schrift en wijsbegeerte bij Philo tot een vruchtbaar zwijgen leidt, Augustinus zich verliest in woorden over Christus?

Nu is zeer de vraag of Augustinus recht gedaan wordt, als hem aangewreven wordt dat hij na zijn doop te positief-inhoudelijk over God spreekt en het apofatische spreken van Plotinus heeft veronachtzaamd. Hieronder zal getracht worden aan te tonen, dat zijn spreken over God

<sup>11</sup> H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* (Kampen 1998<sup>7</sup>), inleiding, 5.9.

<sup>12</sup> T.J. van Bavel, 'Spreken of zwijgen over God bij Augustinus', in: *Tijdschrift voor Theologie* 37(1997), 132-147, inz. 132-133.

<sup>13</sup> Cf. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge* (Paris 1922), 126.

<sup>14</sup> *De ordine* 2.16.44.

<sup>15</sup> *De ordine* 2.18.47.



en zijn beleven van God doortrokken is van het bewustzijn dat God onkenbaar en dus onuitsprekelijk is. Meer dan zijn receptie doet vermoeden.

Nu kunnen hier niet alle 55000 passages besproken worden, waarin Augustinus het wezen van de Triniteit, de gelijkheid van de goddelijke personen, de incarnatie, Gods eigenschappen of de heilseconomie te berde brengt. Aan wát Augustinus over God zegt, is in de loop der eeuwen al zeer veel aandacht besteed. Zijn eigen verklaring van de wijze waaróp het beste over God gesproken en gedacht kan worden en het doel dat hem hiermee voor ogen stond, is beduidend minder aan de orde geweest. Uit passages nu, waarin Augustinus zélf de *wijze van spreken* over God tot thema van reflectie maakt, valt goed af te leiden, dat hij zich zeker op het snijvlak van het stellige spreken en het onzekere zwijgen over God wilde bewegen. In deze verhandeling staat dus de passages centraal, waarin Augustinus zélf zijn spreken over God op noemer brengt. Heel wonderlijk in deze passages is, dat de verklaring van het spreken over God als menselijke construct niet zozeer een doel op zich blijkt alswel vooral een *confessio* behelst.

In *De catechizandis rudibus* vermeldt Augustinus dat de katecheet in het eerste geloofsondericht niet verplicht is meteen het hele Oude en Nieuwe Testament na te vertellen en uiteen te zetten: 'De tijd is daar te kort voor'. Hij moet het geheel in hoofdlijnen weergeven en wel zó, dat de cruciale zaken aan bod komen waarnaar met meer plezier wordt geluisterd.<sup>16</sup> Dit advies is ook hier opgevolgd. Maar dit neemt niet weg, dat bij het lezen van sleutelpassages de chronologie van de werken inacht wordt genomen om de ontwikkelingen van en zwaartepunten in Augustinus' gedachtingen te ontdekken.

### III

Als retoricastudent en later als docent in Madaura en Carthago (370-383) koesterde Augustinus zoals vele intellectuelen in zijn tijd weerzin tegen de primitieve antropomorfismen van de Bijbel en de antropomorfe beleving van God in de toenmalige cultuur überhaupt, in het bijzonder de katholieke.<sup>17</sup> Hij was tégen een verbeelding van God als uitvergroot mens. Deze aversie werd nog eens extra gevoed door de aantrekkingskracht die het godsbeeld van de manicheeërs op hem uitoefende. Uit Augustinus' weergave van hun ideeën blijkt, dat in elk geval de Noord-Afrikaanse aanhangers van Mani deelden in het algemene onbehagen met betrekking tot de antropomorfe voorstelling van God. Zij benadrukten de absolute onveranderlijkheid, transcendentie en onkenbaarheid van de hoogste God, die zij gelijkstelden aan God de Vader. Alléén deze woonde in zijn ontoegankelijke en eeuwige rijk van licht en kon dus onmogelijk beschreven worden door de verwijzing naar eigenschappen en kenmerken, die bij mensen zijn te onderscheiden.<sup>18</sup>

In de lijn van de vroege christenen, die onder de verzamelnaam 'gnostici' de geschiedenis zijn ingegaan, heerste bij de manicheeërs ook de gedachte, dat deze onveranderlijke en goede God zeker niet de schepper van een veranderlijke en slechte wereld

<sup>16</sup> *De catechizandis rudibus* 3. 5. Daarom zijn in dit verband de relevante *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, de *sermões* 23, 52, 53 en 277 terzijde gelaten evenals *epistula* 147, de pelagiaanse geschriften etc.

<sup>17</sup> R. Teske, 'The Aim of Augustine's Proof that God Really Is', in: *International Philosophical Quarterly* 26 (1986), 253-268.

<sup>18</sup> *Contra Fortunatus* (392) 3b (CSEL 25/1, 85, 16/20): 'incomprehensibilis'; *Contra Adimantum* (394) IX, 1 (CSEL 25/1, 131, 13/24): 'inuisibilis'; *Contra epistulam Manichaei quam uocat fundamenti* (396), XI, (CSEL 25/1, 207), 11: 'deus inuisibilis', etc.

kon zijn. Wellicht schatplichtig aan de laat-antieke Grieks-Romeinse filosofie maakten zij zoals de gnostici daarom een onderscheid tussen het hoogste en volmaakt goddelijk principe enerzijds en anderzijds een lagere schepper van de materiële wereld.<sup>19</sup> Het ondermaanse kon volgens de manicheeërs niet anders dan het werk zijn van deze mindere god, die werd gelijkgesteld aan de God van het Oude Testament. Zij achtten deze god minderwaardig omdat, zoals was opgetekend in het Oude Testament, hij, menselijk al te menselijk, woedend kon worden, of jaloers. En het was uitgesloten, dat de onveranderlijke hoogste God aan dergelijke gemoedstoestanden onderhevig kon zijn: de hoogste God was immers onveranderlijk en goed. Het *credo* van Nicea (325), waarin de schepper van hemel en aarde als één God werd beleden, leverde hun dus logische problemen op.<sup>20</sup> Als zij immers zouden aannemen dat één goede God alles uit niets geschapen had (*creatio ex nihilo*), dan zou het kwaad logischerwijs verband moeten houden met de goede God, die zich in het Nieuwe Testament had geopenbaard. Dit was in hun idee absurd. Waar de orthodoxie het kwaad in de wereld als een geërfd gevolg beschouwde van de zonde van de eerste mens, hielden de manicheeërs vast aan de begrensdheid van de goede God, die immers ophield waar het slechte begon.<sup>21</sup> Hun aversie tegen de lagere oudtestamentische God én tegen de antropomorfe voorstellingen in hun tijd kwam aan het licht in hun cynische interpretatie van Gen. 1: 26 ('Laat ons de mens maken naar ons beeld en gelijkenis'). Zij vroegen zich af, of deze God dan misschien de beschikking had over neusgaten, tanden, een baard of zelfs inwendige organen.<sup>22</sup>

Hoewel de invloedrijke manicheeërs Augustinus rond 384 aan zijn leerstoel in de retorica te Milaan hadden geholpen en hij door hun spiritualiteit tot een affiniteit met de persoon van Christus was gekomen, keerde hij zich daar allengs van hen af.<sup>23</sup> Hij benadrukte in zijn *Confessiones*, dat hij door het lezen van de voornoemde *libri platoniorum* pas leerde inzien dat God puur geest was en niet in termen van materie, tijd of ruimte behoefde te worden gedacht. Dat was hij in zijn manicheïsche periode nog niet gewaar geworden.<sup>24</sup> Bovendien had de allegorische leeswijze, die Ambrosius voorstond, hem bijgebracht, dat in het katholieke geloof God niet werd beperkt tot de gestalte van een menselijk lichaam en de schepping van de mens naar het beeld van God niet letterlijk- antropomorf moest worden begrepen. Veel later zou Augustinus de meer historisch-typologische lezing van de Antiocheense school met de allegorische-spirituele leeswijze van de Alexandrijnen verbinden in zijn hermeneutiek. Maar rond 388 actualiseerde hij moeilijk of niet meer te begrijpen teksten al door er van uit te gaan, dat realiteiten of tekens iets anders kunnen betekenen dan zichzelf.

Na terugkeer in zijn geboorteplaats, het Numidische provinciestadje Thagaste, in 388 of 389, schreef Augustinus dan ook maar meteen zijn eerste commentaar op het boek Genesis, *De Genesi contra Manicheos*. Dit werk is allereerst apologetisch van aard. Plotinus' opvatting over het kwaad als 'afwezigheid-van-zijn' had hem verlost van een dualistisch wereldbeeld, waarin de materie als vijandig en tegengesteld aan God werd opgevat.<sup>25</sup> Zo kon hij tot de

<sup>19</sup> B.A. Pearson, 'Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition' in: id., *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Minneapolis 1990), 124-135, inz. 128.

<sup>20</sup> 'Credo in unum Deum... factorem caeli et terrae'. In 388 schreef Augustinus: 'utriusque testamenti deus unus est', *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*, 130.

<sup>21</sup> *Contra Faustum* XXV.1 (CSEL 25/1, 726, 26): 'quoniam quidem si non est malum, profecto infinitus est deus; habet autem finem, si malum est'.

<sup>22</sup> *De Genesi adversus Manicheos* (PL 34, 186), 1.17.27.

<sup>23</sup> Cf. *Confessiones* (CCL 27, 70), 5.19; 5.23.

<sup>24</sup> Cf. *ibidem*. 3.7; 7.14; 7.27 ('incorpoream veritatem inuisibilia tua .... certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos ... ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter').

<sup>25</sup> *Confessiones*, (CCL 27, 113) 8.1, *De civitate Dei* (CCL 48), 8.4.

slotsom komen dat de door één God uit het niets geschapen wereld oorspronkelijk en in potentie 'goed' was, maar de mens al in het begin door zijn vrije keuzes ervoor zorgde dat het goede ging ontbreken.<sup>26</sup> Zijn toeëigening van deze plotiniaanse principes stelde Augustinus dus in staat de manicheïsche visie te weerleggen dat het kwaad afkomstig zou zijn van een mindere god. God werd immers niet verantwoordelijk gehouden voor het kwaad in de wereld, dit lag in de vrije wil van de mens besloten. Toen deze ervoor koos zichzelf in de schepping centraal te stellen en zich niet meer als een deel ervan te ervaren, was de kiem voor de chaos gezaaid. Zo werd het kwade geduid als het ontbreken van het goede zoals donkerheid als het ontbreken van licht.<sup>27</sup> Oorspronkelijk en principieel achtte Augustinus de schepping dus goed. Maar *De Genesi contra Manicheos* is ook een catechetisch werk. Augustinus wilde de *parvuli* bijspijkeren: de ongeletterden en doopleerlingen, die beïnvloed waren door de Noord-Afrikaanse antropomorfe beleving van God.<sup>28</sup>

Uit dit werk wordt in ieder geval duidelijk, dat Augustinus tenminste één manicheïsche gedachte altijd trouw is gebleven. Met hen bleef hij menen, dat antropomorfismen uitingen zijn van een *pueritia mentis*: een zekere kinderlijkheid.<sup>29</sup> Maar hun interpretatie, dat God in de katholieke beleving dus tanden moet hebben als de mens naar zijn beeld is geschapen en op de zevende dag lichamelijk uitrust, doet hij in 388 als 'belachelijk' af. Weliswaar bevestigt Augustinus, dat in de Schrift inderdaad regelmatig wordt gesproken over Gods ogen, oren, lippen en voeten.<sup>30</sup> Maar hij verwijt de manicheeërs ten eerste, dat zij de spot drijven met de oudtestamentische antropomorfismen en niet zien dat deze evengoed in het Nieuwe Testament voorkomen. Ten tweede rekent hij hun een gebrekkige hermeneutiek aan: hadden ze de ambrosiaanse allegorese aanvaard, dan hadden zij geleerd, dat deze omschrijvingen niet verwijzen naar concrete lichaamsdelen van God, maar dat door middel van deze benamingen op een gebrekkige wijze de geestelijke kracht en macht van God worden aangeduid.<sup>31</sup> En tenslotte zegt Augustinus, dat als er geschreven staat dat de mens naar Gods beeld is geschapen hiermee ook niet de mens in zijn concrete fysieke verschijningsvorm is bedoeld. Er wordt verwezen naar de *homo interior*, de innerlijke mens, die dimensie, waar de rede en het verstand heersen en waarmee hij zich, zoals toen gedacht werd, onderscheidt van de dieren.<sup>32</sup>

De vervreemding van het manicheïsme valt op te maken uit zijn beschrijving van de schepping, waarin mens en dier in hun geordende verscheidenheid niet tegenover of buiten God zijn geplaatst. Evenmin ziet hij ze als geschapen door een mindere god. Alles en allen brengt Augustinus in *De Genesi contra Manicheos* in verband met het werk van een goede Schepper, waarbij de mens door zijn beheptheid met de kracht van de rede Gods mysterie *par excellence* weerspiegelt en de kroon van diens schepping vormt.<sup>33</sup> Er is geen spoor te bekennen van het manicheïsch dualisme tussen God en de wereld, het oneindige en het eindige, waarbij het eindige door een lagere god tot stand werd gebracht.

<sup>26</sup> Cf. *De Genesi aduersus Manicheos* 1.2.4.; 1.6.10-1.7.11; 4.3.8; 5.16.4.

<sup>27</sup> *De Genesi aduersus Manicheos* 1.4.7.

<sup>28</sup> *De Genesi aduersus Manicheos* 1.2.

<sup>29</sup> Cf. G. Madec, 'Deus', in: A. Mayer (red.), K.-H. Chelius, A. Grote (red.), *Augustinus-Lexikon* (Basel 1986-...) Dl. 2, fasc. 1/2 (Basel 1996) kol. 314-322, fasc. 3/4 (Basel 1999), 314-322.

<sup>30</sup> *De Genesi aduersus Manicheos* 1. 17.27; 1. 22.33; onder verwijzing naar: cf. Jes. 5:4; 1 Pt. 3: 12 (oren); Hebr. 4: 13; 1 Pt. 3: 12 (ogen); Mt 5: 34- 35 (voeten); Luc 11:20 (vinger).

<sup>31</sup> K. Pollmann, *Doctrina christiana*, 11-21.

<sup>32</sup> *De Genesi aduersus Manicheos* 1.17.28.

<sup>33</sup> *De Genesi aduersus Manicheos* 1. 16.26 – 1.18.29; 1.20.31; 1.31.32.

De invloed van de nieuwe hermeneutiek is waarneembaar, omdat Augustinus te kennen geeft, dat het woord 'imago' niet noodzakelijkerwijs naar een entiteit in de ervaarbare werkelijkheid hoeft te verwijzen om betekenis te dragen. Sterker nog: door het woord 'imago' te relateren aan iets, dat zintuiglijk onwaarneembaar is, intensiveert hij het besef, dat de mens en God beiden een mysterie zijn. In het begin van zijn *De Genesi contra manicheos* stelt hij dat wanneer een 'letterlijke' interpretatie van woorden in de Schrift zou leiden tot een even godslasterlijke als belachelijke voorstelling van God (en dus tot een soort aporie tussen taal en Gods mysterieuze werkelijkheid) het legitiem is om de woorden van de Schrift te begrijpen als *figurae* of *allegoria*.<sup>34</sup>

Daarnaast resoneert het neoplatoonse wereldbeeld in Augustinus' woorden dat het beeld van God als puur geestelijk moet worden gezien. Zoals gezegd had Augustinus bij de manicheërs niet geleerd God als immaterieel en geestelijk op te vatten. Hij verwerpt hun tweedelige godsbeeld. Aan de andere kant is hij even na zijn vrijmaking hun toch meer schatplichtig gebleven dan hij zelf wil doen geloven. Zij waren immers degenen, die bij hem het besef deden groeien, dat geloven in God iets anders behelst dan er een aantal kinderlijke voorstellingen over God in menselijke proporties op na te houden. Ook het besef dat God absoluut transcendent, onkenbaar en onuitsprekelijk is, was door hen aangewakkerd. De groeiende vertrouwdheid met de Schrift maakte later wel dat dit besef meer in discontinuïteit dan in continuïteit beklijft met de manicheïsche invulling van deze grondgedachte.

Professor Kuitert betoont zich dus een goede navolger van de vroege Augustinus. Zoals de kerkvader geeft hij er al decennia blijk van kritisch te zijn op om het even welke verwoording van Gods mysterie. De *parvulus* mag niet met valse voorstellingen zand in de ogen gestrooid worden of gepamperd blijven. Anderzijds ziet Augustinus het menselijk spreken niet als maat van alle dingen, zoals Kuitert uitdrukt in zijn roemruchte zin: 'Alles wat van boven komt, komt eerst van beneden, ook als we zeggen dat het van boven komt'.<sup>35</sup> De kerkvader werkt veel meer aan de bewustwording dat taal een uiterst gebrekkig hulpmiddel is, waarmee de mensheid enigszins in de gelegenheid wordt gesteld zich datgene toe te eigenen, wat haar op onuitsprekelijke wijze is geopenbaard in schepping en geschiedenis. Dit is de benaderingswijze die professor Bavinck overigens voorstaat in zijn *Gereformeerde Dogmatiek*, als hij Augustinus' commentaar op het Johannesevangelie becommentarieert:

'Het recht van het anthropomorphisme berust daarop, dat God zelf in en tot zijne schepselen is neergedaald en in en door schepselen zijn naam heeft geopenbaard.... Er is van God niet anders dan op anthropomorphe wijze te spreken. Want Hemzelf zien wij niet. Wij kunnen Hem alleen zien in zijne werken en naar de openbaring in die werken Hem noemen'.<sup>36</sup>

Nóg getrouwer aan Augustinus, sluit Bavinck's benadering die van Kuitert dus in.

In elk geval blijkt Augustinus zich er in zijn vroege periode van bewust, dat door beelden van God de ontvankelijkheid voor diens mysterie teloor kunnen doen gaan. In preken, die hij later als bisschop tijdens één van zijn lange verblijven in Carthago hield, klinkt dit bewustzijn nog steeds door. Maar hij verkiest al in dit vroege stadium van zijn leven geen ontkennend spreken of een absoluut zwijgen over God als reactie op de antropomorfe

<sup>34</sup> *ibidem* 1.13.19 'figura', 'allegoria' (1.22.39), 'aenigma' (2.2.3), 'imago' (1.17.28), 'similitudo' (1.13.19), 'mysterium' (1.3.5), 'sacramentum' (1.22.23), 'signum' (1.8.14), 'velum' (1.22.33).

<sup>35</sup> Voor het eerst te berde gebracht in: H. Kuitert, *Zonder geloof vaart niemand wel*, verschenen in 1974.

<sup>36</sup> Cf. H. Bavinck, o.c., IV. 23.3 en 4, die onder verwijzing naar Tractatus 13.5 van Augustinus' *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*.

volkscultuur en het manicheïsche cynisme hieromtrent. Hij weigert zich neer te leggen bij een niet-weten-hoe te spreken en actualiseert, naïef misschien in onze ogen, Gods wezen en werkzaamheid door het beeld van God als metafoor voor Gods geestelijke kracht op te vatten. Door het overdenken van de eigen vermogens als rede en begrip is de mens in Augustinus' idee enigszins in staat Gods krachten als nóg groter mysterie te overdenken. Hoewel hij dus kritisch is inzake de cynische uitwassen ervan, is hij niet tegen de bijbelse antropomorfismen, mits ze niet als verwijzend naar een lichamelijke werkelijkheid worden geduid. Ze dienen om een bewustzijn van God als een puur geestelijke realiteit te evoceren en om hier een richting en invulling aan te geven, die op Schrift en traditie is geënt.

#### IV

In polemisch-katechetische geschriften verwerpt Augustinus dus de voorstelling van God als een man met neusgaten, een baard en tanden. Rond 397, in een periode van relatieve rust even na zijn bisschopswijding, begint hij zijn *Confessiones*. Met meedogenloze oprechtheid (P. Brown) en historische exactheid (P. Courcelle) lijkt hij in een dialoog met God een open boek voor zichzelf, voor anderen – in het bijzonder de donatisten – en voor God te willen zijn.<sup>37</sup> Maar het werk is zeker niet alleen een allerindividueelste expressie van een diepgevoelde emotie of een apologie voor zijn leven met de bekering als een 'happy end' zoals Frits van der Meer de destijds heersende idee verwoordde (met de kanttekening, dat op pikanterie beluste tijdgenoten niet meer geïnteresseerd lijken in wat in Augustinus' leven verder volgt: 'dat is een egale vlakke, eentonig als alle deugd').<sup>38</sup> Augustinus gaat in de *Confessiones* ook protreptisch, zelfs mystagogisch te werk. Het werk is protreptisch omdat Augustinus zijn lezers wil aansporen tot het stellen van de éigen vragen omtrent de oorsprong van het kwaad.<sup>39</sup> De indrukwekkende exposé's in de laatste drie boeken over het geheugen, de schepping en de verlossing verraden dat hij er zoals de (neo-)platonici van uitgaat, dat mensen heel wat kennis moeten verwerven voor zij het *mysterium dei* kunnen benaderen. Maar de *Confessiones* verraden ook zijn streven mystagoog te willen zijn. Augustinus wil zijn lezer vormen, inwijden in het mysterie van God. Zijn belijdenis is vooral geschreven als uitnodiging zich te identificeren met degene, die zich door het inzicht in de eigen betrekkelijkheid en onvolmaaktheid uiteindelijk vooral Gods ondoorgrondelijkheid en goedheid bewust wordt.

In de *Confessiones* ontwikkelt Augustinus een strategie om het onkenbare concreet te maken door te vertrekken vanuit zintuiglijke gewaarwording. Uit de passage die als één van de meest geciteerde uit de wereldliteratuur geldt, is dit nog beter af te leiden.

In het tiende boek van de *Confessiones* vraagt hij zich af, wat hij nu eigenlijk liefheeft, als hij God liefheeft. Zinderend wordt hierin tot uitdrukking gebracht, dat de mens *corporalia* behoeft om zich op te heffen naar de *incorporalia*. De schepping vormt de bemiddeling voor de mens in zijn opgang tot God, ondanks dat de waarneembare zaken ontoereikend zijn:

<sup>37</sup> Cf. voor de donatisten: *Contra litteras Petiliani* (CSEL 52) 3.1.1.

<sup>38</sup> F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader* (Brussel-Utrecht 1949<sup>2</sup>), 7.

<sup>39</sup> Cf. E. Feldmann, 'Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones', in: N. Fischer, C. Mayer (red.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern* (Freiburg 1998), 11-59, inz. 2-18 (*Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte* I); A. Kotzé, *Augustine's Confessions. Communicative Purpose and Audience*. (Leiden 2004), 117-196 (*Supplements to Vigiliae Christianae* 71).



‘Maar wat heb ik lief, wanneer ik U liefheb? Geen schoonheid van een lichaam, geen luister van de tijd, geen lichtglans die mijn aardse ogen lief is, geen heerlijke melodieën van gevarieerd gezang, geen aangename geur van bloemen, reukwerken en specerijen, geen manna en geen honing, geen ledematen die welgevallig zijn aan de omhelzingen van het vlees: deze dingen zijn het niet die ik lief heb, wanneer ik mijn God liefheb. En niettemin heb ik zo iets als een licht lief, zo iets als een stemgeluid, zo iets als een geur, zo iets als een spijs en zo iets als een omhelzing, wanneer ik mijn God liefheb, die licht is en stemgeluid en geur en spijs en omhelzing van mijn innerlijke mens, daar waar voor mijn ziel die lichtglans fonkelt, die door geen plaats bevat wordt, daar waar die klank weerklinkt die door geen tijd wordt weggerukt, daar waar die geur hangt, die door geen wind verstrooid wordt, daar waar die smaak bestaat, die door geen gretig eten wordt verminderd, daar waar die omhelzing wordt gegeven, die door geen verzadiging los raakt. Dat is wat ik liefheb wanneer ik mijn God liefheb.’<sup>40</sup>

Hij stelt hier vast, dat hij geen schoonheid van een lichaam, luister van de tijd, lichtglans in zijn aardse ogen, heerlijke melodieën, geur van bloemen, reukwerken en specerijen, manna of honing en zelfs omhelzingen van het vlees liefheeft wanneer hij God liefheeft, maar wél zoiets als een licht, een stemgeluid, een geur, een omhelzing. Maar dit ‘zoiets’ van licht, stemgeluid, deze geur en spijs, dit ‘zoiets’ van een omhelzing van zijn innerlijke mens hebben eeuwigheidswaarde: de geur vervliegt nooit, de omhelzing raakt niet los na de verzadiging...

Nu hebben romantische biografen vaak gedacht dat Augustinus in dit beroemde citaat de sublimatie van zijn voorbije liefdeservaringen van zijn jeugd tot uitdrukking heeft gebracht. Was het maar zo simpel. De zinding, die in het citaat weerklinkt, is in zekere zin bedrieglijk omdat zij de virtuositeit maskeert, waarmee Augustinus inzichten uit de filosofie toepast in zijn benadering en nadering van God.

Zo weerklinkt bijvoorbeeld zijn vertrouwdheid met de *via analogiae*, de weg van de analogie, die door de kerkvaders uit de tweede eeuw al werd gebruikt onder verwijzing naar Plato's *Politeia*. Plato stelde, dat als de mens iets wil weten over de zon, hij er niet met zijn ogen recht in moet kijken omdat hij dan verblind kan raken. Het is beter de objecten te observeren, die er door beschenen worden. Analooq hieraan is het voor de geest (*nous*) beter, niet naar de vorm van een object in de vormenwereld te kijken, maar naar de weerspiegeling hiervan in de vergankelijke wereld. In deze weerspiegeling is immers de onvergankelijke vorm besloten.

Maar ook de aristotelische *aphairesis* ligt ten grondslag aan de vraag, wat men nu liefheeft als men God liefheeft. De *aphairesis* behelsde, zoals gezegd, het proces waarin de eigenschappen van stoffelijke dingen los werden gedacht van de concrete dingen, die deze eigenschappen bezaten, zonder ze van deze immanente dingen te isoleren. Augustinus lijkt in deze passage de mogelijkheden te benutten, die deze methode biedt om de zintuiglijke ervaringen los te zien van de stoffelijke zaken. Hij scheidt de zintuiglijke perceptie van de concrete werkelijkheid weliswaar van de meer noëtische perceptie van God, maar hij formuleert ze wél in elkaars verlengde, alsof hij duidelijk wil maken dat in de emoties ook een zekere intelligentie te vinden is. Uiteindelijk wil hij hiermee een soort intuïtie laten doorbreken van een inzicht in een universeel wezenskenmerk, zoals schoonheid. Het is in de intuïtie van dit kenmerk nu, dat Augustinus het bewustzijn wil laten doorbreken dat God is en hoe dit zijn uiteindelijk op mensen zal inwerken. Verder kan hij de taal niet ‘oprekken’ om dit te bewerken.

Augustinus heeft dus de kansen benut die de *aphairesis* bood om God als zo concreet mogelijk te evoceren. Maar tegelijk, als in één beweging, distantieert hij zich er ook weer van. Volgens de platoonse en patristische *via eminentiae* roept hij weliswaar eerst de schoonheid in lichamen in herinnering. Maar vervolgens onderscheidt hij de Schoonheid, die God is, van

<sup>40</sup> *Confessiones* 10.8.6; cf. ook: 10.6.9; 11.1.1; 11.4.6.



deze ervaarbare schoonheid, omdat deze laatste onvergelijkbaar en onuitsprekelijk meer voortreffelijk ('*eminent*') is; absoluut transcendent en dús onkenbaar.<sup>41</sup>

Zeker in het licht van Plotinus is de wijze waarop Augustinus zijn lezer in het tiende boek van de *Confessiones* naar de godservaring wil leiden gewaagd te noemen. In zijn *Enneaden* vraagt Plotinus zich af wat nu precies in de ziel de passie voor Schoonheid doet ontwaken. De formulering vertoont een zekere gelijkenis met die van Augustinus in boek X. Plotinus schrijft namelijk, dat het geen vorm, geen kleur of massa is, die een hoge passie doet ontwaken.<sup>42</sup> Onmiddellijk hierop concludeert Plotinus, dat deze hoge passie ontwaakt als de ziel door een goede levensvoering steeds minder onderhevig raakt aan tendensen die voortkomen uit zijn lichamelijke gebondenheid.<sup>43</sup>

Nu zal Augustinus zijn leven lang dit platoonse, plotiniaanse inzicht ten grondslag laten zijn aan zijn mensbeeld. Hij zal blijven strijden tegen de *copiosa egestas* en de *libido dominandi*: de verarming van de mens door zijn overmatige verlangen naar welvaart en zijn heerszucht. Hij blijft er van overtuigd dat de mens daardoor een plaats gaat innemen in de *ordo universitatis*, die niet met zijn wezen overeenstemt en de natuurlijke waardigheid (*naturae dignitas*) van zijn ziel verliest omdat deze gericht is op materiële en vergankelijke zaken.<sup>44</sup> De ziel, aldus Plotinus in latere woorden van Augustinus, assimileert zich immers aan de zaken waarnaar ze verlangt en zij verschaalt, als zij door een overmatig verlangen naar voedsel of macht, de orde in zichzelf en in de wereld om hem heen aantast.<sup>45</sup>

Maar in boek X van de *Confessiones* is er toch iets anders aan de hand. Hoewel Augustinus de schoonheid en vreugden op aarde als 'een vluchtig spoor of schaduw' want vergankelijk zoals het leven zelf te berde brengt, laat hij in dit specifieke verband van het streven naar kennis van Schoonheid (God) veel meer waardering doorklinken voor de zintuiglijkheid en affectiviteit dan Plotinus. Deze stelt in een soortgelijke passage juist een levensvoering voor, waarin onthechting hieraan juist wordt voorgestaan.<sup>46</sup>

Augustinus blijkt dus veel geraffineerder dan de schatplichtigheid aan de (neo-) platoonse traditie of patristische methodieken, om tot godskennis te komen, doen vermoeden. Hoewel hij de godservaring en zintuiglijke gewaarwording immers niet gelijkstelt, veronderstelt hij wél in zijn zinderende dialoog met God, dat een mens zich bewust is geworden van de schoonheid van kleuren, de aangenaamheid van geuren; geproefd, gevoeld, geroken moet hebben, of - *to overstress the evidence* met Augustinus zelf - omhelsd moet zijn geweest om zich enigermate een beeld van God te kunnen vormen. Weliswaar tracht Augustinus door middel van de herinnering aan zintuiglijke waarneming en affecten de ervaring van God ook als tegengesteld aan die zo veranderlijke ervaringen te berde te brengen. Maar vast staat, dat hij voor de ontwikkeling van een soort godskennis, ingebed in een godsontvankelijkheid, zintuiglijke en affectieve ervaringen als onontbeerlijk ziet; veel meer dan Plotinus met zijn nadruk op een onthechtende levensorde. In emoties ligt dus intelligentie besloten. De godservaring is voor Augustinus méér dan de zintuiglijke ervaring. Maar ergens wordt deze ervaring wél voorstelbaar en concreet door de herinnering aan de meest bewust beleefde zintuiglijke en emotionele gewaarwordingen.

<sup>41</sup> Cf. Plato, *Symposion*, 210a vv.; G.P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington, D.C., 2004.

<sup>42</sup> Plotinus, *Enneaden* I.6 [1]

<sup>43</sup> *Enneaden* I.6.1.

<sup>44</sup> Cf. A.-I. Bouton-Touboul, *L'ordre caché. La notion de l'ordre chez saint Augustin*. (Paris 2004), 111-116 (*Collection des Études Augustiniennes - Série Antiquité* 174).

<sup>45</sup> Cf. Touboul, *o.c.*, 530.

<sup>46</sup> Plotinus, *Enneaden* I.6 [1]

Dualistisch kan Augustinus rond 400 dus niet worden genoemd maar apofatisch in de strikte zin van het woord evenmin. Niets menselijks mag vreemd zijn om God als onvoorstelbaar, en tegelijk als concreet en nabij te evoceren.

Dát zintuiglijke en affectieve ervaringen betrokken werden om een innerlijke ervaring en een beeld van God op te roepen, moet door dualisten of apofatische theologen in zijn tijd als een aantasting van het goddelijke, het Heilige, of zelfs als een blasfemie zijn ervaren. Juist in het licht van zijn schatplichtigheid aan Plato en de patristische traditie bewijst Augustinus zijn virtuositeit, als hij het denken aan en beleven van God tot thema van reflectie maakt en tegelijk een soort godsontvankelijkheid wil evoceren. Maar juist omdat Augustinus geen ervaring onbenut wil laten om een godsontvankelijkheid te bewerkstelligen, is 's mensen onzekerheid des te existentiëler als hij uiteindelijk toch weer tot de ontdekking komt, dat de vergelijking meer ontoereikend dan toereikend is.

## V

Even na of misschien zelfs tijdens de afronding van zijn *Confessiones* begon Augustinus, rond 400-403, aan het eerste boek van zijn grote werk over de Drieëenheid. De volgende drie boeken van *De Trinitate* werden van 411-414 geschreven; het vijfde tot en met zevende vanaf 416. Boek VIII ontstond in 416-418 en pas tussen 420 en 426-427 vervaardigde hij de inleidingen op de eerste vijf boeken en het laatste deel van boek XII tot en met boek XV.<sup>47</sup> De afronding van het werk nam dus vele jaren in beslag, maar betekende niet dat Augustinus in de ontwikkeling van gedachten over het spreken en zwijgen over God inconsistent was. Integendeel. Bij de vervaardiging van de inleidingen vanaf 420 legt hij, zoals we zullen zien, het 'apofatische' fundament van zijn bevestigend spreken over God bloot. Als reden van zijn talmen geeft Augustinus aan dat de Drieëenheid 'slechts' voor een beperkt publiek interessant is en hij met andere werken een breder publiek kon bereiken.<sup>48</sup>

Maar ook het 'beperkte' publiek wordt overigens gewaarschuwd voor de gevaren van de antropomorfe volkscultuur. Augustinus blijft er op wijzen dat, wanneer een aan de werkelijkheid ontleend kwantitatief (de allerhoogste, tronend op de cherubs), kwalitatief (de barmhartige) of relationeel zijnsaspect (de Heer) als *letterlijke* verwijzingen naar Gods wezen wordt begrepen, de verkeerde weg is ingeslagen.<sup>49</sup> In het achtste boek onderkent hij dat metaforen of, kantaans gezegd, symbolische antropomorfismen pas nuttig zijn wanneer ze als verwijzing naar een andere werkelijkheid worden opgevat. Hij waarschuwt er voortdurend voor God te denken als omvat door een ruimte zoals bij materiële dingen het geval is.<sup>50</sup>

Aan de vervaardiging van *De Trinitate* lag het streven ten grondslag de godsleer, die op het concilie van Nicea (325) was geformuleerd, nader te verklaren. Bij de analyse van *sermo* 117 komen we op dit concilie terug. Hier dient opgemerkt dat er volgens deze leer één

<sup>47</sup> Cf. Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne* (Paris 2000), 45-80. Over de ontstaanstijd van boek IX-XI is onzekerheid.

<sup>48</sup> Cf. T.J. van Bavel, 'Wij moeten leren het onuitspreekbare op onuitspreklijke wijze te zien'. Theologie en spiritualiteit in Augustinus' *De Trinitate*', in: P. van Geest, H. van Oort, *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van de spiritualiteit van Augustinus* (Leuven-Dudley: Peeters, 2005), 165-185, inz. 168.

<sup>49</sup> 'Situs vero et habitus et loca et tempora non proprie sed translate ac per similitudines dicuntur in Deo', *De Trinitate* 5.8.9.

<sup>50</sup> *De Trinitate* 8.2.3; *De Trinitate* 8.4.7. Cf. *De Trinitate* 5.8.9 en I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 57.

God in drie personen (Vader, Zoon en Heilige Geest) is en deze drie goddelijke personen *homo-ousios* zijn: in wezen gelijk aan elkaar.

Hoewel er in *De Trinitate* bevestigend wordt gesproken over God, valt direct op, dat Augustinus zijn woorden over de Drieëenheid letterlijk heeft vervlochten met en ingekaderd in tekstfragmenten, waarin de menselijke onmacht om het mysterie van God te kennen telkens weer tot uitdrukking wordt gebracht. Hoe elitairder het publiek, des te apofatischer Augustinus spreekt.

Zo maakt hij aan het begin van het eerste boek éérst het spreken over God en dan pas God zélf tot thema van zijn verhandeling. Hij opent dit boek namelijk met een kritiek op drie groeperingen, die in hun verbeelding van God 'de beginselen van het geloof verachten'. De eerste groep denkt op basis van hun zintuiglijke waarneming of hun wetenschappelijke werk zich het immateriële te kunnen voorstellen. De tweede groep stelt zich God voor naar het model van een geestelijk schepsel zoals de ziel, of de menselijke geest die zich, veranderlijk, soms iets kan herinneren, soms niet. De derde groep denkt in hun sterfelijkheid te kunnen uitstijgen boven de veranderlijke schepping en houdt zo de schijn hoog gericht te zijn op God, de onveranderlijke substantie. Deze laatsten, met wie hij misschien de manicheeërs bedoelde, acht hij de ergsten van allen.<sup>51</sup>

Onmiddellijk hierop stelt Augustinus een ander aspect van het spreken over God aan de orde. De Schrift wordt voorgesteld als kindertaal is. In de Schrift worden eigenlijk niet veel meer dan 'kinderlijke genoegens' (*infantilia oblectamenta*) aangewakkerd, omdat de mensheid zich nu eenmaal op het navenante niveau bevindt.<sup>52</sup> Niet alleen de eenvoudige katholieken met hun cultureel bepaalde antropomorfe godsbeeld zijn *parvuli*; ook de geleerden komen niet verder: het menselijke bevattingsvermogen is uiterst beperkt. In onmiddellijke samenhang hiermee formuleert Augustinus het uiteindelijke doel van 's mensen stapsgewijze zoektocht naar een zuivere geest en het hogere. Het uiteindelijke doel van deze zoektocht blijkt niet een gedegen kennis van zaken, maar het leren 'het onuitsprekelijke op onuitsprekelijke wijze te zien'.<sup>53</sup> De toon die Augustinus aan het begin van zijn *De Trinitate* wil zetten is dus bepaald apofatisch. De woorden, die volgen, dienen niet om God, noëtisch, in een kennende machtsgreep te krijgen. Woorden staan ten dienste van de meer emotieve bewustwording dat God onuitsprekelijk want onkenbaar is.

Met woorden van eenzelfde strekking zorgt Augustinus in het laatste boek van *De Trinitate* (XV) voor de nodige apofatische nagalm. Niet alleen het lezen van *De Trinitate*, maar ook de hierop volgende verwerking ervan dient klaarblijkelijk doordrongen te zijn van het besef, dat de mens moet spreken over het onuitsprekbare en de onbegrijpelijkheid van wat hij zoekt niet betekent, dat het zoeken zinloos is.<sup>54</sup> Aan het einde van het laatste boek wijst hij er met nadruk op, dat hij niets heeft gezegd, dat de onuitsprekbaarheid van de hoogste Triniteit waardig was.<sup>55</sup> Hij heeft 'meer gepoogd dan bereikt'.<sup>56</sup> Niemand, zo

<sup>51</sup> *De Trinitate* 1.1.1.

<sup>52</sup> *ibidem* 1.1.2.

<sup>53</sup> 'Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit', *De Trinitate* 1.1.2; cf. *ibidem* 1.1.3.

<sup>54</sup> *De Trinitate*. 15.2.2. Cf. *ibidem*. 8.2.3.

<sup>55</sup> *De Trinitate* 15.27.50: 'Verum inter haec quae multa iam dixi, et nihil illius summae Trinitatis ineffabilitate dignum me dixisse audeo profiteri, sed confiteri potius mirificatam scientiam eius ex me invaluisse'.

<sup>56</sup> *De Trinitate* 15.25.45: 'quamvis et in ipso intellectu conatum me senserim magis habuisse quam effectum'.

benadrukt hij, kan hier op aarde voldoende duidelijk maken wat de Drieëenheid behelst omdat de mens zich op aarde als in een wolk bevindt, waarin zijn denken onophoudelijk overrompeld blijft door de materiële gelijkenissen. Weliswaar onderkent Augustinus, dat de mens een innerlijk licht in zich draagt, waardoor hij weet, dat de waarheid uiteindelijk met de rede zal worden aanschouwd. Maar hier op aarde is de mens eenvoudig nog te zwak om vervuld te raken in deze aanschouwing. Hier heeft hij een geneesheer nodig.<sup>57</sup> Aan het einde van *De Trinitate* verankert Augustinus het platoonse inzicht dat God niet gekend kan worden omdat alles wat de mens zintuiglijk waarneemt of denkt, ontoereikend is in een bijbels inzicht. Met de geneesheer wordt immers Christus bedoeld. De overtuiging, dat alleen de genade van God de vervolmaking van de mens inleidt, wordt door Augustinus hier niet in termen van rechtvaardiging maar in termen van genezing geduid....

De inclusie, waarin Augustinus in 426-427 *De Trinitate* vervat, maakt duidelijk, dat hij zeker aan het einde van zijn leven zijn bevestigende spreken over God begeleid wilde zien door de relativisering hiervan. De onderbouwing van leerstellingen is letterlijk omvat door woorden, waarin het zoeken en niet het vinden, niet de zekerheden maar de onzekerheden tot uitdrukking worden gebracht. Het lijkt erop alsof Augustinus dus niet alleen het inzicht in, of beter: de ontvankelijkheid voor de geloofsgeheimen wil verbeteren. Meer als mystagoog wil hij deze ontvankelijkheid bij zijn geletterde publiek doordesemd zien van een soort onzekerheid over Gods wezen en werkzaamheid. In een stijl, waarin die van de *Confessiones* oplicht, sluit Augustinus *De Trinitate* af met een bede om kracht om te kunnen blijven zoeken, niet om te vinden:

'Terwijl ik mijn aandacht richtte op de geloofsregel, heb ik U gezocht zoveel ik kon, zoveel U mij het vermogen daartoe gegeven hebt, en heb ik ernaar verlangd te zien wat ik geloof. Veel heb ik nagedacht en gezwogen. Heer, mijn God, ... verhoor mij, dat ik niet, vermoed, U niet meer wil zoeken, maar steeds vurig naar U wil blijven verlangen. Geef mij de kracht U te blijven zoeken...'<sup>58</sup>

Het is niet typerend voor Augustinus in laatste jaren om in de reflectie op de wijze waarop God gekend en verwoord kan worden, onzekerheid te laten doorklinken. Zo ongeveer in alle boeken van *De Trinitate*, die vóór 418 tot stand zijn gekomen, stelt hij vragen bij de menselijke mogelijkheden om in taal zijn denkinhoud weer te geven. Alles verwijst weliswaar naar de Schepper, maar niets in de ondermaanse werkelijkheid be-tekent God ook echt.

In de opening van het vierde boek geeft hij bijvoorbeeld de impasse weer, waarin de mensheid zich bevindt: de mens moet spreken over God, omdat het menselijke, onbestendige hart - ook het zijne - anders overwoekerd raakt door waanbeelden van God. Het gevaar van deze beelden is echter, dat ze mensen snel kunnen verzadigen. Bovendien dragen ze de onveranderlijke waarheid van God niet in zich.<sup>59</sup> In het begin van het vijfde boek brengt Augustinus eveneens de gecompliceerde verhouding van taal, denken en de werkelijkheid van God ter sprake. Er zijn zaken, zo zegt hij, die door een mens op geen enkele wijze kunnen worden gezegd zoals ze zich in het mentale domein voordoen. Het denken op zich is al problematisch, omdat de mens zelf niet in staat is deze intellectuele kracht te vatten, waarmee hij God wil bereiken. De conclusie is, dat het schier onmogelijk is om met een kracht, die op zich genomen al ondoorgrondelijk is, God te kunnen begrijpen.<sup>60</sup> Zo draagt het denken over

<sup>57</sup> *De Trinitate* 15.27.50.

<sup>58</sup> *De Trinitate* 15.27.51. Cf. *ibidem* 9.1.1.

<sup>59</sup> *De Trinitate* 4.1.1.

<sup>60</sup> *De Trinitate* 5.1.1; *De Trinitate* 5.1.2.

de Triniteit dus vooral bij aan de bewustwording, dat de mens oneindig ver afstaat van God en hem slechts het zien als in een spiegel en in raadselen rest:

‘Om te beginnen moet ik dit zeggen: er zijn dingen die door een mens en zeker door ons op geen enkele wijze gezegd kunnen worden zoals men ze denkt. Maar ook ons denken voelt, wanneer we nadenken over God, Drie-eenheid, zich oneindig ver afstaan van Hem over wie het nadenkt. Ons denken vat hem dan ook niet zoals Hij is, maar ziet als “in een spiegel en een raadsel” (1 Kor. 13: 12).’<sup>61</sup>

Hier is wederom goed te zien hoe het schriftuurlijke en neoplatoonse gedachtengoed bij Augustinus vervlochten is. Het plotiniaanse inzicht, dat de hoogste werkelijkheid niet in het vat van het denken en het denken weer niet in het nog lagere vat van het spreken kan worden gegoten, dienen de adstructie van Paulus’ inzicht, dat de mens ziet als in een spiegel. Het is niet omgekeerd.

In het onmiddellijke vervolg van deze proloog schrijft Augustinus, dat geen enkel woord voldoet om God te kunnen loven. En hij geeft er blijk van weliswaar zijn goede wil maar vooral zijn zwakheid indachtig te zijn. Hier worden de kentheoretische bespiegelingen over de ontoereikendheid van het spreken en denken uiteindelijk ingebed in een meer existentieel besef van het menselijke tekort.

In het hart van *De Trinitate*, het zevende boek, schroomt Augustinus ook niet om taal als een uiting van de menselijke armzaligheid te omschrijven.<sup>62</sup> Zelfs bij de formulering van de voor christenen meest ter zake doende dogmatische formulering, geeft hij aan de geloofsformule als lapmiddel en laatste toevlucht te zien. Hij schrijft:

‘om toch te kunnen spreken over het onuitspreekbare en enigmatische te kunnen formuleren wat we op geen enkele wijze kunnen formuleren, hebben onze Griekse schrijvers gesproken van één essentie, drie substanties...’<sup>63</sup>

Het plotiniaanse inzicht, dat de hoogste werkelijkheid niet in het vat van het denken kan worden gegoten en het denken weer niet in het nog lagere vat van het spreken, vormt de achtergrond van de verwoording van deze dogmatische formulering. Maar ook hier gaat Augustinus zijn eigen weg. Hij laat namelijk doorschemeren, dat *in de formule zélf* de ontkenning van wat er in verwoord is, een wezenlijk onderdeel van de formule is. Alléén zo kan men in het spreken over God diens geheim intact houden, zonder evenwel te vervallen in de berusting, dat dit geheim tóch niet kan worden verwoord en het dus maar beter is te zwijgen. Augustinus’ weigering om *niets* te zeggen, is gebaseerd op het gegeven, dat hij zich voorafgegaan en ingeschaard weet in een traditie, waarin het wezen van God nog het meest passend werd benaderd.

Maar terug naar *De Trinitate*. Doorheen het hele boek blijft het probleem verwoord, dat de rationele en de intellectuele natuur van de menselijke geest te zeer overtroffen wordt door de ongeschapen natuur, die alle grote en kleine naturen geschapen heeft.<sup>64</sup> Zelfs het ervaringsvermogen wordt als ontoereikend bestempeld.<sup>65</sup> Theofaniën zijn helaas nodig om het onzichtbare wezen van God toch enigszins te openbaren aan de sterveling. Maar Augustinus

<sup>61</sup> *De Trinitate* 5.1.1.

<sup>62</sup> *De Trinitate* 7.4.9; *De Trinitate* 7.3.4.

<sup>63</sup> *De Trinitate* 7.4.7.

<sup>64</sup> *De Trinitate* 14.12.16.

<sup>65</sup> *De Trinitate* 3, proemium, 3.

haast zich in dit verband te zeggen, dat deze materiële vormen moesten ontstaan om teken van iets te zijn en dan weer te verdwijnen. Het teken is ook geenszins te vereenzelvigen met God. Het teken representeert slechts die dimensie of eigenschap, die God op dat moment van zichzelf wenst te openbaren:

'De natuur, of de substantie, of het wezen, of hoe men de eigenheid van God ook wil noemen ... is op lichamelijke wijze onzichtbaar. Maar we moeten wel geloven, dat door een onderworpen schepsel niet alleen de Zoon of de Heilige Geest, maar ook de Vader door een lichamelijke vorm of gelijkenis aan de zintuigen van stervelingen een teken van zichzelf kon geven'.<sup>66</sup>

Zijn monumentale uitleg van één van de meest essentiële geloofsuitspraken van het christendom, dat God drie-en-één is, omrandt Augustinus dus niet alleen met een welgemeende apofatische inclusie. Hij vervlecht hierin ook tal van apofatische uitspraken. Het lijdt geen twijfel dat hij kennis omtrent God steeds doorgloed wil zien met het bewustzijn, dat het menselijke ervaren, spreken en denken over God ontoereikend is. Maar dit betekent niet, dat er dan dus maar een aporie moet ontstaan omdat bij het spreken over God de bevestiging weer ontkend moet worden en deze ontkenning ook weer ontkend moet worden. Ook in *De Trinitate* ontwikkelt de kerkvader een aantal zienswijzen en grondhoudingen tegelijk, waardoor de lezer in zijn idee tot een zeker besef van de drie-ene God kan komen. Een weergave hiervan volgt in een latere publicatie.

## VI

Ook in tal van preken verwoordt Augustinus vooral het probleem, dat kleeft aan de toepassing van menselijke beelden op God. Hier beperken we ons tot een analyse van *sermo* 117, door Augustinus gehouden rond zijn 64<sup>e</sup> levensjaar (418-420).

Het is om een aantal redenen een belangwekkende preek. Zo openbaart hij er als in een synthese de reden in, waarom het evangelie van Johannes hem zoveel deed.<sup>67</sup> De fascinatie voor dit evangelie blijkt uit maar liefst 124 verhandelingen voor de 'gewone' gelovigen in zijn *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV* (407). Hierin verraadt hij een zeker streven naar identificatie met Johannes, als hij zich laat ontvallen, dat Johannes zich aan de borst van de Heer had geveild, om de geheimen van zijn hoge wijsheid zo goed mogelijk in zich op te kunnen nemen. Zijn evangelie was een hervatting van wat hij daar in liefde had leren kennen.<sup>68</sup> Dankzij Paulus kwam hij de drijfveer achter de incarnatie op het spoor, de nederigheid; lezing van Johannes bracht hem de ontzaglijkheid van het mysterie van de incarnatie bij.<sup>69</sup>

Maar het belang van deze preek ligt niet op de laatste plaats in de wijze, waarop Augustinus hier het spreken over God thematiseert in verband met orthodoxe en heterodoxe gedachten. De stelligheid, die erin doorklinkt, houdt verband met Augustinus' streven de leer van de arianen van fundamentele kanttekeningen te voorzien, om het met een *understatement* te zeggen. Maar tijdens deze exercitie klinken evenééns en haast tegelijk aarzelingen door met

<sup>66</sup> *De Trinitate* 2.6.11; 2.15.25, 2.18.34-35

<sup>67</sup> Uitgegeven in PL 38, 661-671 PL 47, 1229 datering 418 (sommigen 420), cf. P.P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* (Steenbrugis/Hagae Comitibus 1976), 82 (*Instrumenta patristica* 12).

<sup>68</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 18.1 cf. ook de opening van *sermo* 117,1.

<sup>69</sup> *In Joh. Evang. Tract.* 25, 16, 10 (CCL 36, 256); *In Joh. Evang. Tract.*, 12, 6, 29 (CCL 36, 124), *passim*.



betrekking tot zijn eigen verklaring van het *credo* van Nicea. Deze preek is fascinerend, omdat de ontmanteling van een in Augustinus' ogen verkeerde godsvoorstelling te rijmen blijkt met een spreken over God, waarbij diens onkenbaarheid de opmaat vormt tot de nodige onzekerheid...

Voor zover de theologie van de Alexandrijnse priester Arius (250-336) te reconstrueren valt, is hiervan bekend, dat hij nadruk legde op de unieke Godheid van de Vader. De goddelijkheid van de Zoon was hiervan afgeleid omdat de Vader de Zoon had geschapen. De natuur van de Zoon was niet gelijk aan die van de 'gewone' mens, maar verschilde dus wel van die van de Vader. De Zoon bleek immers, in tegenstelling tot ware onveranderlijke goddelijkheid van de Vader, in staat te lijden en was dus veranderlijk. Arius stond dus een monotheïsme voor: er was één God, die, absoluut transcendent, niet alleen de geschapen wereld oversteeg, maar ook de Zoon en de Heilige Geest.

Deze aan Arius toegeschreven theologie, werd veroordeeld op het Concilie van Nicea in 325 onder invloed vooral van Athanasius (295-373). De vaders hielden vast aan het geloof in de drie-ene God en aanvaardden geen ondergeschiktheid van de Zoon aan de Vader wat hun natuur betreft. Hoewel de vaders aannamen, dat een bepaalde goddelijke kwaliteit zich in een bepaalde Persoon meer manifesteerde dan in de ander, werd beleden dat de drie personen wezenlijk één zijn en elkaar doordringen (*perichorese*). Zo konden bepaalde activiteiten niet exclusief worden toegeschreven aan één bepaald persoon. Ook de Zoon en Geest werden bijvoorbeeld later als 'Schepper' beseft (cf. *veni creator spiritus*; Kol. 1:16). In feite stelden de vaders dus ook, dat de almachtige God Dezelfde is als degene die het menselijk bestaan heeft aangenomen en als Schepper en Redder tegelijk de verantwoordelijkheid draagt voor het geluk van de mens.

Maar als concilievaarders iets afkondigen, wil dat nog niet zeggen, dat een leerstelling ook meteen aanvaard is. Vanaf 350 deden theologieën opgang, waarin niet de wezenlijke eenheid (*homo-ousios*), maar het onderscheid tussen Vader en Zoon werd benadrukt. De Zoon was weliswaar gelijkend (*omoios*), maar niet wezenlijk gelijk aan God de Vader, omdat de Zoon 'veroorzaakt' was en de Vader niet.<sup>70</sup> Na de dood van keizer Constantijn (337) speelde het verschil in de 'ariaanse' theologie en de theologie volgens Nicea een rol in de politieke verhoudingen: Constantijns opvolger Constantius wierp zich in het Oost-Romeinse rijk op als pleitbezorgers voor het arianisme en de andere opvolger Constans hield in het West-Romeinse rijk vast aan de opvattingen van Nicea. Hoewel de opvattingen van Nicea op het Concilie van Constantinopel (381) werden bekrachtigd, waren de Germaanse stammen, die tijdens de grote volksverhuizing het Romeinse rijk binnentrokken, nog steeds varianten van de ariaanse theologie toegedaan. Zij ontleenden er hun politieke identiteit én weerzin tegen het West-Romeinse rijk aan. Het arianisme boette aan het einde van de vierde eeuw begin van de vijfde eeuw aan invloed in.

Augustinus zelf heeft slechts zijdelings met de arianen te maken gehad, voornamelijk in zijn vroege periode aan het Milanese hof, waar de leden veelal van Gotische afkomst waren. Maar uit zijn werk wordt wel duidelijk, dat het katholicisme de anti-Nicea-theologie niet alleen uitdagend, maar ook bedreigend vond.<sup>71</sup> In het zesde boek van *De Trinitate* (6.1.1, geschreven na 416) blijkt Augustinus het immers nog steeds nodig te vinden onder de

<sup>70</sup> Deze theologiën baseerden zich op Joh. 5:19; Joh. 17:3, 1 Kor. 15:28.

<sup>71</sup> Cf. *De Trinitate* 1.2.5; *De diuersis quaestionibus* 16, 23, 37, 50, 60, 69 etc.

aandacht te brengen, dat Arius niet heeft begrepen dat de Zoon mede-eeuwig is met de Vader, zoals de gloed (*splendor*), die door vuur (*ignis*) is voortgebracht aan dit vuur gelijktijdig is.<sup>72</sup>

*Sermo* 117 is een preek over het eerste gedeelte van de proloog van het Johannesevangelie: 'In het begin was het Woord en het woord was bij God en het Woord was God' (Joh. 1: 1-3). De preek is terecht geboekstaafd als preek tegen de arianen zoals we hieronder zullen zien. Maar al direct valt op, dat Augustinus niet uitsluitend en met kracht de arianse visie van kanttekeningen wil voorzien. Veeleer zoekt hij een aanleiding om Gods onkenbaarheid en onuitsprekelijkheid tot onderwerp van reflectie te maken.

Weliswaar keert hij zich in de opening van *sermo* 117 onmiddellijk tegen de arianse idee, dat Christus niet gelijk zou zijn aan de Schepper. In zijn wrevel blijkt zijn vorming als retoricale raar enigszins op te spelen. Suggestief geeft hij aan dat een zuiver innerlijk (*interior oculus*) vereist is om te kunnen inzien dat, Christus als God de schepping heeft gemaakt en als mens de gevallen schepping heeft hersteld.<sup>73</sup> Meer toonzettend is evenwel de hierop volgende gedachte, dat áls iemand de betekenis wil achterhalen van de zin: 'In het begin was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God, (Joh. 1:1)', hij iets onzegbaars wil achterhalen en dus iets onmogelijks nastreeft. De enige relevante vraag is voor Augustinus in dit verband welke belemmeringen er zijn voor een mens om tot een goed begrip van de zin te komen.<sup>74</sup>

Het is dus erg onwaarschijnlijk, dat het Augustinus in deze preek voor ogen stond kettters te bestrijden. De inleiding zou bepaald slecht gekozen zijn, omdat hij door de nadruk op de onmogelijkheid het Woord onder woorden te kunnen brengen, óók zijn eigen verklaringen impliciet in twijfel trekt. Zijn doel is een ander. Hij wil deemoed bewerken bij degenen, die roekeloze blijken van wetenschappelijkheid willen geven en niet beseffen, dat ze slechts kunnen denken binnen de grenzen van tijd en ruimte. Als leessleutel bij Joh. 1:1-3 merkt hij namelijk op, dat de tekst niet is geschreven om begrepen te worden, maar om de mens met zijn onvermogen tot enig begrip ervan te confronteren. Maar het besef van de eigen begrensdeheid dient wél een hunkering teweege te brengen naar het juiste begrip van het Woord.<sup>75</sup>

Een eerste belemmering voor een concreet begrip van het Woord is gelegen in het gegeven, dat het Woord weliswaar vorm (*forma*) geeft aan alles, dat binnen welomschreven grenzen is gemaakt op aarde, maar het zélf, in schrille antithese met al het geschapene niet is gevormd in tijd en ruimte (*forma infabricata*). Onveranderlijk, onbegrensd en zonder gebreken omvat het Woord alles in tijd en ruimte.<sup>76</sup> Omdat het Woord dus geen vorm heeft, kan het ook niet als geringer deel van een geheel worden gedeut, zoals in de dimensie van ruimte een arm bijvoorbeeld afzonderlijk minder ruimte in beslag neemt dan het gehele lichaam. Hier klinkt al lichtjes het verwijt door, dat Augustinus verderop zwaarder zal aanzetten: de arianen denken in zijn idee God te zeer in termen van tijd en ruimte, zodat het hun onmogelijk is de Zoon als deel even groot als het geheel, de Drie-ene God, te zien.<sup>77</sup> Maar Augustinus laat deze haast impliciet gebleven kritiek allerminst de overhand hebben. De

---

<sup>72</sup> *De Trinitate* 6.1. 1.

<sup>73</sup> *Sermo* 117, 1. 1.

<sup>74</sup> *Sermo* 117, 2.3: 'Ineffabiliter potest intellegi; non verbis hominis fit ut intellegatur'.

<sup>75</sup> *Ibidem*; cf. *sermo* 117, 3.5.

<sup>76</sup> *ibidem*

<sup>77</sup> *Sermo* 117, 3. 4: 'Non de suggestione carnis spiritalia imaginemur. Non est ille sermo, non est ille Deus minor in parte quam in toto'.

kanttekening verdampt bijna in zijn krachtiger verwoorde overtuiging, dat het de mens absoluut onmogelijk is om het geheel van God waarachtig en onbetwifelbaar in de greep te kunnen krijgen (*comprehendere*): 'als je het vat, dan is het niet God'.<sup>78</sup> Het is door een zuiver innerlijk oog en een goede levensorde de mens slechts mogelijk om in de geest door een fractie van Gods licht geraakt te worden (*atingere, contingere*).<sup>79</sup>

De apofatische toon, waarin deze preek gezet is, blijft resoneren, zelfs als Augustinus komt te spreken over de leerstellige verschillen tussen de katholieke en arianse christenen. Sterker nog: zij blijft de weerlegging van de arianse visie overheersen.

Zo voorziet Augustinus in het tweede gedeelte van de preek de arianse visie, dat de Vader groter is dan de Zoon en aan hem vooraf ging, van de nodige kritiek.<sup>80</sup> Andermaal benadrukt hij, dat het onjuist is om stoffelijke begrippen toe te passen op geestelijke. Hij acht het onverantwoord om op basis van de natuurlijke gang van zaken, waarin ouders hun kinderen in tijd voorafgaan, zich de geestelijke voortgangen voor te stellen. Hierin ligt ook de reden besloten waarom Augustinus onomwonden en haast in een soort wanhoop opwerpt dat hij het liefst 'gewoon' over God zou willen zwijgen. Slechts de gedachte, dat men zou kunnen denken, dat er inderdaad niets te zeggen valt of het verwijt dat hij er niet uit komt, weerhoudt hem van het stilzwijgen:

'Wat moeten we doen? Zwijgen? Kon dat maar! Misschien zou zwijgen een gedachte opleveren die recht doet aan het onzegbare. Alles wat je kunt uitspreken is niet onzegbaar. Onzegbaar is God. .... Daarom broeders en zusters, was het beter, als wij konden zwijgen en zouden zeggen: "Dit is een kwestie van geloof, dit geloven we nu eenmaal. .... Wat kunnen we daar tegenin brengen? Ja, als zo iemand nog wat kon zeggen zou hij mij toevoegen: "Typisch een excuus van iemand die er niet uitkomt.... er luisteren zwakke broeders en zusters en zij denken, dat er niets te zeggen valt. En misschien hebben ze wel gelijk, dat er niets te zeggen valt. Maar dat er niets te denken valt! Een mens kan niets zeggen wat hij niet ook kan denken, maar hij kan wel iets denken, wat hij niet kan zeggen.'<sup>81</sup>

Nergens verwoordt Augustinus het plotiniaanse inzicht, dat de hoogste werkelijkheid van God niet in het laagste vat van het spreken kan worden gegoten, pregnanter en vertwijfeld tegelijk. En na de uiting van zijn (dus onvervulde) wens uit de onuitsprekelijke majesteit van God als onuitsprekelijk te willen waarborgen, benadrukt hij wederom de ontoereikendheid van het menselijk denken: de kern van God kan 'door ons, klein als we zijn, gezegd nog gedacht [...] worden'.<sup>82</sup> Pas nadat hij zich uitgeput heeft in tal van 'apofatische veiligheidsclausules' en zijn streven naar zwijgen hierin heeft gemotiveerd, dán pas zet hij zich uiteen met de arianse leerstellingen.

Deze kritiek op de arianen rond 418-420 is in haar kern van dezelfde aard als zijn bedenkingen die hij in zijn vroege periode bij de antropomorfe voorstelling van God in de noord-africaanse en katholieke volkscultuur had. Zij gaan in zijn idee in hun verklaring van

<sup>78</sup> *Sermo 117*, 3, 5: 'Loquimur enim de Deo. Dictum est: *Et Deus erat Verbum*. De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus. .... Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est; comprehendere autem, omnino impossibile.'

<sup>79</sup> *Sermo 117*, 3, 5. 'Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spiritali, non tamen comprehendit; et hoc, si purus est.' cf. 4, 5.

<sup>80</sup> *Sermo 117*, 4, 6. Deze visie was o.m. gebaseerd op Joh. 14: 28.

<sup>81</sup> *Sermo 117*, 5, 7: 'Et quid facimus nos? Silebimus? Utinam liceret! Forsitan enim silendo aliquid dignum de re ineffabili cogitaretur. Nam quidquid potest fari, non est ineffabile. Ineffabilis est autem Deus'....*ibidem*: 'et forsitan verum putant, non esse quod dicatur, non tamen non esse quod sentiat. Homo enim nihil potest dicere, quod non etiam sentire possit; potest etiam aliquid sentire, quod dicere non possit'.

<sup>82</sup> *Sermo 117*, 5, 8.

Gods wezen en werkzaamheid teveel uit van de natuurlijke verhoudingen op aarde - en dus van een menselijke voorstelling van zaken - als zij stellen, dat God de Vader aan de Zoon in tijd vooraf moet gaan en de Zoon dus niet gelijk kan zijn aan de Vader. Een dergelijke benadering doet in zijn idee onrecht aan de onbegrijpelijkheid en onuitsprekelijkheid van het mysterie van God.

Augustinus kán vervolgens niet anders dan heel consequent kanttekeningen plaatsen bij zijn eigen vergelijking om de orthodoxe leerstelling te verduidelijken, dat de Zoon uit de Vader is geboren maar niettemin even eeuwig (*coeternus*) is als de Vader. Hij geeft onmiddellijk aan, dat de vergelijking, die hij aan de schepping ontleent, ook niet toereikend is. In de natuur is nu eenmaal niet mogelijk wat in de eeuwigheid wél mogelijk is en dus is niets vergelijkbaar met God.<sup>83</sup> Zoals in *De Trinitate* vergelijkt hij de schittering van de Wijsheid (het Woord) met de gloed (*splendor*) en het eeuwige licht met het vuur (*ignis*).<sup>84</sup> In zijn idee ontstaat de gloed tegelijk met het vuur; zo ook zijn Vader en Zoon even eeuwig. Maar hij haast zich te zeggen, dat 'dit soort dingen' onzegbaar is en er niets gezegd is, dat recht doet aan de eenheid van Vader en Zoon, de gelijkenis van vuur en gloed inclusief.<sup>85</sup> Hij blijkt ook zijn eigen orthodoxe verklaring van de verhouding van Vader en Zoon van kanttekeningen te voorzien...

Natuurlijk deelt Augustinus de ariaanse opvatting niet, dat de Vader eerder was dan de Zoon. Maar hij heeft zichzelf door de nadruk op de apofase wél in de gelegenheid gebracht te erkennen, dat in hun beeld beter dan in zijn gelijkenis tot uitdrukking is gebracht, dat Vader en Zoon één zijn wat betreft hun natuur.<sup>86</sup> Waar de orthodoxie het mede-eeuwig en gelijk zijn van de Zoon aan de Vader waarborgt, erkent hij dat het arianisme van toevoegende waarde is, als de verklaring van de eenheid van hun beider natuur in het geding is. Maar onmiddellijk hierop beveelt Augustinus weer de onthechting aan de aardse werkelijkheid aan omdat in de hogere dimensie van de geest wél enigszins voorstelbaar kan worden, dat twee personen één in wezen kunnen zijn. In de geest immers kan de mens een zekere gewaarwording van deze gelijkheid in eeuwigheid en van onveranderlijkheid ten deel vallen. Niettemin bedt hij alle refecties weer in in een ronduit apofatisch spreken over God:

'Toch moet u vooral in het oog houden dat de schepper op onzegbare wijze alles te boven gaat wat we door de zintuigen van ons lichaam of het denken van onze geest uit de schepping konden afleiden.'<sup>87</sup>

Zoals *De Trinitate* eindigt Augustinus *sermo* 117 zoals hij haar begonnen is: met een herinnering aan de onmogelijkheid voor de mens om op aarde Gods wezen en werkzaamheid te kennen en te verwoorden. Als Augustinus dus als zestiger de kenbaarheid God tematiseert, blijkt hij apofatischer dan de receptie van zijn werk doet vermoeden. Als 'ketterhamer' maakt hij het zichzelf dan wel onmogelijk. Maar dit lijkt niet zijn doel.

Dit slot neemt niet weg dat Augustinus zich wél nog moeite getroost om antwoord te geven op de vraag, hoe de mens God dan kan benaderen (*contingere*), als het bevatten

<sup>83</sup> *Sermo* 117, 5.8: 'similitudines adhibent de creaturis. Similitudinibus tamen non nititur nostra fides de Verbo', cf. *ibidem* .5; 9.6.10; 8.11.

<sup>84</sup> *Sermo* 117, 8.11: 'Ipsa Sapientia dicta est candor lucis aeternae, dicta est imago Patris; hinc capiamus similitudinem, ut inveniamus coaeva, ex quibus intellegamus coaeterna'. Beeldgever en spiegelbeeld worden ook als vergelijking aangehaald.

<sup>85</sup> *Sermo* 117, 9.12: 'Illa tamen ineffabilia sunt. Nihil dignum putetis dictum, vel eo ipso quo coaeva coaeternis comparatur, temporalia semper manentibus, exstinguibilia immortalibus'.

<sup>86</sup> *Sermo* 117, 10.14.

<sup>87</sup> *Sermo* 117, 10.15



(*comprehendere*) onmogelijk is. In zijn *In Iohannis euangelium tractatus* opperde hij al, dat een predikant zijn *parvuli* nooit mag laten steken in de gedachte, dat Christus toch onkenbaar is; hij zou hen maar beroven van het besef, dat Hij als bemiddelaar en arts veel kan betekenen voor de mensheid.<sup>88</sup> En in *De Trinitate* stelt Augustinus in deze lijn, dat zolang de *parvulus* nog geen vast voedsel verdraagt, maar gevoed wordt door het geloof en zolang de geest nog niet helder genoeg is om het onuitsprekelijke te zien, de mens moet opzien naar de gekruisigde om zich een goed beeld te kunnen vormen van God.<sup>89</sup>

Geheel volgens deze gedachten ontvouwt Augustinus na de apofatische uitspraken aan het einde van *sermo* 117 de implicaties van de incarnatie. Zoals in zijn commentaar op het evangelie van Johannes brengt hij in herinnering dat Johannes, Christus tot op de borst genaderd, de 'diepste geheimen van Christus' hart begierig in zich opnam'. Maar Augustinus benadrukt, dat de evangelist in deze gemeenzaamheid twee fundamentele zaken onderkende. Hij zag in dat het Woord vlees was geworden (Joh.1:1) en de mens kind van God mag worden genoemd (1 Joh.3:2). Dit zijn de uitgangspunten die Augustinus er toe brengen te veronderstellen, dat als de mens niet in staat is het vleesgeworden Woord in goddelijke gedaante te bevatten, hij moet luisteren naar het Woord in menselijke gedaante. Het eerste vergt overgave in geloof; het tweede helder nadenken; beide brengt Augustinus regelmatig middels een woordspelletje met elkaar in verband.<sup>90</sup> Maar hier gaat hij dus onomwonden uit van de gedachte, dat in Christus God zelf als persoon in het menselijk leven komt en de mens aanspreekt:

'Geliefden, nu al zijn we kinderen van God, en wat wij zullen zijn is nog niet verschenen, maar wij weten, dat wanneer hij zal verschijnen, wij aan Hem gelijk zullen zijn. Want zij zullen Hem zien zoals Hij is' (cf. 1 Joh. 1: 14) Dat is wat ons wordt beloofd!

Als we dus het woord in goddelijke gedaante nog niet kunnen zien en daar toch willen uitkomen, moeten we luisteren naar het Woord in menselijke gedaante. Omdat wij mensen zijn, moeten we luisteren naar het mensgeworden Woord. Hij is naar ons toegekomen, Hij heeft onze zwakheid op zich genomen, zodat u stevige taal aankunt van God, die uw zwakheid draagt.<sup>91</sup>

Augustinus haast zich natuurlijk te onderstrepen, dat het Woord onveranderlijk zichzelf bleef en, één in wezen met de Vader, niet van natuur veranderde. Maar het Woord raakte op een of andere manier wél verweven (*quodammodo contextum*) met de mens.<sup>92</sup> Dé ontvankelijkheid voor het mysterie van de Menswording blijkt ook nu weer besloten in de opvolging van de raad, die Augustinus in de menswording bij uitstek belichaamd ziet: het nederig en zachtmoedig zijn, zoals Christus was. De weg naar inzicht in het wezen van God is voor hem rond 420 geplaveid met de bewustwording van Gods verhevenheid, onkenbaarheid en onuitsprekelijkheid. Maar de mens kan deze weg pas gaan, als hij zich de grondhouding van de deemoed eigenmaakt, de drijfveer achter de incarnatie én het medicijn dat de *medicus humilis* te bieden heeft.<sup>93</sup> Ook hier brengt Augustinus de *humilitas* te berde als grondhouding, waarin de gewaarwording van God gepaard gaat met een zekere 'ontspanning':

'komt allen tot mij, die afgemat en belast zijt en ik zal u rust geven. Neem mijn juk op en leer van mij dat Ik zachtmoedig ben en nederig van hart' (Mt. 11: 28-29).

<sup>88</sup> Cf. *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 98.6 (Christus als arts: *tract.* 2.16; 3.2; 3.14; 3.18; 9.10; 12.12 12.16).

<sup>89</sup> *De Trinitate* 1.1.3. cf. ook *ibidem* 1.12.23; 2.1.2.

<sup>90</sup> *Sermo* 117,10.15; cf. *Sermo* 43.9: 'Intellege, ut credas, uerbum meum; crede, ut intellegas, Verbum Dei'.

<sup>91</sup> *Sermo* 117,10.15; 10.16

<sup>92</sup> *Sermo* 117, 10.16.

<sup>93</sup> *Sermo* 117, 10.17.

Door dit citaat uit het Mattheusevangelie in verband te zien met de *humilitas*, geeft Augustinus te kennen, dat alles wat uit het tegendeel van de nederigheid, de hoogmoed (*superbia*) voortkomt vermoeiend en belastend is. Hier brengt hij in herinnering, dat God niet mens is geworden om als Wijsheid de mensheid uiteen te zetten wat de *ratio* was achter de totstandkoming van de hemel en de aarde, of hoe God krachtens onveranderlijke berekeningen reeds wist hoeveel haren om het even welke individu in de wereld zou bezitten op zekere dag.<sup>94</sup> De antwoorden op deze vragen, vragen naar het waarom van alles en allen blijven in het mysterie van God besloten; de *ordo* achter alles blijft verborgen. Wat God kwam leren in zijn idee was een zekere ontspanning voor de mensheid, besloten in zachtmoedigheid en nederigheid. Navolgenswaardig en kenbaar is God voor hem in het loslaten van de eigen eerbiedwaardigheid en in de dienstbaarheid:

‘U dacht misschien, dat de Wijsheid van God zou zeggen: leer van mij hoe ik de hemelen en de sterren heb gemaakt. Alles had in Mij zijn getal... Maar nee. Eerst komt dat andere: “Ik ben zachtmoedig en nederig van hart”...’

Wilt u de verhevenheid van God begrijpen? Probeer dan eerst Gods nederigheid te begrijpen. Wees niet te beroerd om nederig te zijn, in uw eigen belang...<sup>95</sup>

Nu zou de vraag kunnen rijzen, wat een prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer te Rome onderneemt als een preek ontdekt wordt, waarin weliswaar de grenzen tussen orthodoxie en heterodoxie helder zijn gesteld, maar toch ook waardering voor het heterodoxe spreken over God wordt opgebracht. Of, sterker nog: het heterodoxe spreken met betrekking tot een aspect van de Drie-eenheid als meer verhelderend is onderkend. Een dergelijke kwestie is nog niet aan de orde geweest. Een antwoord op deze vraag blijft dus uit. Maar er is wél een antwoord te vinden op de vraag wat een prefect van deze congregatie met een dergelijke preek zou doen, als hij eenmaal tot paus gekozen is. In zijn eerste encycliek *Deus Caritas est* (2005) geeft paus Benedictus XVI er immers blijk van vertrouwd te zijn met de kern van *sermo* 117. De *one-liner*: ‘Si comprehendis, non est Deus’, wordt met instemming geciteerd en staat niet op zich.<sup>96</sup> Ook de context van het citaat wijst uit dat de paus wil benadrukken, dat als de mens over God spreekt, er meer niet dan wel gezegd wordt. Daarmee maakt hij het zich moeilijk om stellig over God te spreken, precies zoals Augustinus.

Maar er is een verschil tussen kerkvader en paus. In *De Trinitate* stelde Augustinus zoals gezien, dat zolang de geest nog niet helder genoeg is om het onuitsprekelijke te zien, de mens moet opzien naar de gekruisigde om zich een goed beeld te kunnen vormen van God. Deze gedachte getrouw laat hij zijn in *sermo* 117 zijn woorden over Gods onkenbaarheid en onuitsprekelijkheid volgen door een reflectie, waarmee hij affiniteit wil kweken met de nederigheid van Christus. In *Deus caritas est* is de door Augustinus gesuggereerde volgorde precies omgedraaid. Eerst brengt de paus immers de verbondenheid van *caritas* en *humilitas*, tussen liefde en onbaatzuchtigheid onder de aandacht middels een verwijzing naar de nederigheid van Christus, die spreekt uit de aanvaarding van kruis. En dan pas laat hij Augustinus’ gevleugelde woord volgen, dat als de mens iets bevat, dát in elk geval niets met God van doen heeft. Waar Augustinus zijn apofatisch spreken dus inbedt in de aansporing ontvankelijk te raken voor God door de nederigheid en zachtmoedigheid van Christus indachtig te zijn, laat de paus zijn woorden over Christus’ nederigheid volgen door

<sup>94</sup> *Sermo* 117, 10.17.

<sup>95</sup> *Sermo* 117, 10.17.

<sup>96</sup> Benedictus VI, *Deus caritas est* (Roma 2006), nr. 38.



zegswijzen waarin de apofatische traditie resoneert.<sup>97</sup> Dus blijkt de paus meer nadruk te willen houden op Gods onkenbaarheid en de verborgenheid van de orde achter alle dingen dan Augustinus. 'Nah ist und schwer zu fassen der Gott' schreef Friedrich Hölderlin: de paus kiest hier voor de volgorde van zijn landgenoot, de denkende dichter om de twee grondovertuigingen van Augustinus te verwoorden, dat God nabij en onkenbaar is tegelijk.<sup>98</sup> En daarmee doet hij eigenlijk, wat Augustinus het liefst had gewild blijkens *sermo* 117: de nadruk op het zwijgen leggen vanwege Gods onuitsprekelijkheid.

## VII

In Augustinus' denken over de wijze, waarop God dient gedacht of verwoord te worden, gaan bevestigend en ontkennend spreken op fascinerende wijze samen. Hoewel Augustinus niet als dé vertegenwoordiger of voorloper van de apofatische theologen kan worden beschouwd, toont hij zijn werkzame leven lang een grote vertrouwdeheid met hun inzichten. Hij blijft zich er voortdurend van bewust dat taaluitingen hun betekenis ontlenden aan het feit, dat ze verwijzen naar zijnden in de concrete, aardse werkelijkheid. Aan God kunnen dus geen kwaliteiten toegekend worden, omdat God deze werkelijkheid overstijgt. Maar tegelijk kent hij aan God ook kwaliteiten toe, aangezien God in Zijn onzichtbaarheid, onmetelijkheid en onuitsprekelijkheid wél alle zijn 'omvat' (voor zover men dit naar de concrete ruimte verwijzende werkwoord kan gebruiken om Gods 'zijn' te omschrijven). Schijnbaar achteloos laat Augustinus daarom ook duizenden malen een substantief als 'God' (*Deus*) of 'orde' (*ordo*) voorafgaan door het adjectief 'onuitsprekelijk' (*ineffabilis*) 'verborgen' (*occultus*), een vervoeging daarvan of een synoniem. Alsof hij vanwege de subtiële herhaling niet alleen op het cognitieve vlak, maar ook op een ander niveau van de menselijke bewustwording het besef van Gods ondoorgrondelijkheid wil doen inslijten.

Dat lijkt overigens gelukt. Aan het werk van Thomas van Aquino bijvoorbeeld ligt het besef ten grondslag, dat God altijd groter is (*Deus semper maior*). Zoals bij Augustinus betekent dit bij hem niet dat kennis van God tot de onmogelijkheden behoort, maar wel dat denken en taal ontoereikend zijn.<sup>99</sup> En in een ander tijdperk weerklinkt eveneens een schatplichtigheid aan Augustinus, als de reeds genoemde theoloog Karl Rahner de onbegrijpelijkheid en onuitsprekelijkheid van God als kwellend verwoordt.<sup>100</sup> Maar dat na de middeleeuwen uit het werk van Augustinus en Thomas vooral díe tekstgedeelten werden becommentarieerd, waarin in 'harde' *statements* over het wezen van God werd gesproken, is wellicht te herleiden tot de sociale en economische onzekerheid, die ontwikkelingen in de Reformatie of de industriële revolutie met zich meebrachten. De kanttekeningen die Augustinus plaatste bij zijn eigen kennen van en spreken over God zijn in de handboeken, in deze tijden geschreven, niet terug te vinden.

Maar terug naar Augustinus. De inzichten van de manicheërs, het lezen van enige werken van Plotinus en vooral de verinnerlijking van woorden uit de Schrift hebben er toe bijgedragen, dat Augustinus in elk geval vanaf 386 tot aan 427 zijn bevestigende spreken over

<sup>97</sup> *ibidem*, nr. 34-37, inz. 35.

<sup>98</sup> F. Hölderlin, *Werke*, dl. 1, 328.

<sup>99</sup> Cf. H. Rikhof, 'Thomas at Utrecht' in: F. Kerr (red.) *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation* (London 2003), 103-136, inz. 115-122 (wijst o.m. op de 'apofatische' opening van de eerste *quaestio* in Thomas' *Summa*).

<sup>100</sup> K. Rahner, 'Vom Beten Heute', in: *Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik* 42(1969), 8; id., *Worte ins Schweigen* (Innsbruck 1954), 9-10.

God steeds vervlecht met omschrijvingen van God als een onkenbaar en onuitsprekelijk geheim, die niettemin als persoon mag worden aangesproken. Deze paradox vormt een grondtoon in zijn werk.

Hij was al vroeg in staat de impasse te omzeilen, waarin enige apologeten verzeild waren geraakt. Justinus, Minucius Felix en Tertullianus verweten de Griekse filosofen en de heidenen dat hun goden veel menselijke eigenschappen waren gegeven. Porphyrius bijvoorbeeld verweet hén daarop, dat het christendom de antropomorfe voorstelling van God uit het Oude Testament had overgenomen: beelden, waarin God na de schepping wordt voorgesteld als 'als een vermoeide handarbeider', die met zijn vinger de wetten op tafels schrijft.<sup>101</sup> Zijn hele leven als priester en bisschop toont Augustinus zich beducht voor dergelijke traditionele, cultureel bepaalde voorstellingen van God. Hij zag het gevaar van voorstellingen, waarmee de schijn wordt gewekt, dat God te bevatten is en de mensheid zich tot God kan verhouden als een kind tot een eerbiedwaardige man met een baard. De scepticus in hem vraagt decennia lang welk godsbeeld nu echt betrouwbaar is. Zijn leven lang betoont Augustinus zich dus in zekere zin destructief. Hij breekt de voorstellingen van God af, die geënt zijn op vergelijkingen met de aardse realiteit, hij ontkent elke bewering van God om deze ook weer te ontkennen en voorziet zijn eigen vergelijkingen in de latere werken, die tot de *Fundgrube* van de theologie gingen behoren, steeds van de kanttekening dat ook hij meer probeert dan bereikt als hij over God denkt of spreekt.

Maar er resoneert in zijn werk dus een dilemma.<sup>102</sup> Als God absoluut transcendent is, dan moet God hier op aarde onkenbaar worden geacht en kan de mens dus ook niets zinnigs over God zeggen. En ontleent men aan de categorieën van tijd en ruimte begrippen om Gods wezen te omschrijven, dan kan de theoloog eigenlijk alleen maar spreken over de uitdrukingsvormen, die mensen hebben ontwikkeld om het numineuze te benaderen.

Zo beschouwd liggen er in het werk van Augustinus dus gedachten, die zouden kunnen bijdragen aan de opheffing van de theologie als wetenschapsdiscipline en haar bijzetting in het museum van de wetenschappelijke folklore. Over God is niets te zeggen, dus ook niets wetenschappelijks. Het onderzoeksobject is niet waarneembaar en dus 'zoek'. Een pedel kan de theoloog weliswaar even uit de moeilijkheden redden, maar de impasse blijft. Volgens de verlichte wetenschapsnormering immers, waarin de openbaring als bron van kennen dient te worden opgegeven, omdat 'openbaring' bijvoorbeeld al niet reproduceerbaarheid impliceert, kunnen theologen God niet meer tot subject van reflectie maken. Hij kan 'slechts' - zoals eigenlijk hier ook voor een groot deel is gebeurd - studie maken *naar de wijze, waarop* God verwoord dan wel verbeeld is gedurende de eeuwen. Dapper achterhalen zij de doorwerking van verlangens, ideeën, van socio- en psychopathologische factoren in de uitspraken over God om, als zij constructief willen zijn, ze vervolgens te toetsen op hun bruikbaarheid in de gebeden en de liturgie.

Dit is een zinnige exercitie. Maar aan Augustinus' reflecties op zijn eigen denken en spreken over God kunnen theologen ook andere vertrekpunten ontleen. De aanvaarding dat er grenzen zijn aan het denken en spreken, gaat bij Augustinus namelijk samen met de - toen overigens vanzelfsprekende - weigering de werkelijkheid te reduceren tot die van het immanente, waarneembare bestaan. Zijn toevlucht tot de waardering van het ontkennend spreken over God is er de meest duidelijke uiting van, dat hij zich distantieert van het idee, dat

<sup>101</sup> Cf. G. van der Leeuw, 'Anthropomorphismus', in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1(1950), 446-450, inz. 449.

<sup>102</sup> Cf. het kantiaans dilemma in de *Kritik der reinen Vernunft*.



de wereld door waarnemingen volledig toegankelijk voor hem wordt. Zijn vertrouwdheid met Schrift en traditie heeft hem er van doordrongen, dat de mens deel uitmaakt van een geheel, dat hij onmogelijk kan vatten, omdat de mens nu eenmaal niet onafhankelijk van deze werkelijkheid is en dus niet als toeschouwer zaken kan analyseren. De mens is omvat door een Geheim, waarvan hij zelf onderdeel is en dat bovendien zijn hoogste 'ik' bepaalt. Dat dit besef een heilzame onzekerheid teweeg brengt, blijkt voor Augustinus als mystagoog eerder een beoogd doel dan een ongezocht resultaat.

Zo beschouwd, ligt er in Augustinus' spreken over God een opdracht voor theologen vervat. Het is hun taak om het élan, dat besloten ligt in het besef zelf onderdeel van een heilzaam geheim te zijn, te beschrijven aan de hand van de studie van auteurs, die de werkelijkheid als zodanig hebben geduid.

Uit werken, waarin Augustinus zich na zijn bisschopswijding uiteenzet met de wijze waarop over God gedacht en gesproken moet worden, is bovendien een tweede taakstelling af te leiden. In de *Confessiones* integreert hij inzichten uit de filosofie, waarmee getracht werd het Ene voorstelbaar te maken. Hij zondigt misschien ook wel tegen filosofische regels, maar zijn doel lijkt alle middelen te heiligen. Augustinus wil de gewone ervaring 'oprekken' om de mens de ongewone ervaring van Gods transcendentie zo dicht mogelijk te benaderen. De opdracht, hierin vervat, spreekt voor zich.

Haast tegen beter weten in doet Augustinus in dit verband een appél op de menselijke intuïtie, de affectie, om notie van God te krijgen. In de *Confessiones* geeft hij te kennen, dat men in de herinnering aan zintuiglijke waarnemingen en gemoedstoestanden een zeker besef krijgt van wie God is. Weliswaar brengt hij, geregisseerd wanhopig, de godservaring ook als tegengesteld aan die zo veranderlijke ervaringen te berde. Maar voor de ontwikkeling van een soort godskennis ziet hij de zintuiglijke en affectieve ervaringen als onontbeerlijk. Zeker in zijn *Confessiones* licht iets op van zijn streven om op basis van het ervaringsvermogen een intuïtie te laten doorbreken, waardoor de mens in een aan zekerheid grenzend geloof nu al kan opmaken hoe God uiteindelijk voor mensen wil zijn.

Het kan in de 21<sup>e</sup> eeuw bevreemding wekken als iemand naast zijn waardering voor de *cognitio* ook ruimte laat voor de waardering van de *experientia* wanneer hij het kennen van en spreken over God tot onderwerp van reflectie maakt. Impliciet maakt Augustinus namelijk helder, dat de rede (of een wetenschapsmethodiek die uitsluitend hierop gebaseerd is) alléén niet volstaat om Gods mysterie op het spoor te komen. Hij betoont zich een wegbereider van de ervaringsgerichte monastieke theologie in haar meest brede zin, waarvan Bernardus van Clairvaux de belangrijkste vertegenwoordiger was. Zijn tegenstrever Abaelardus, de belangrijkste representant van de op de rede en logica gebaseerde theologie, stelde het begrip als voorwaarde voor het geloof en zag het geloof als onderworpen aan het intellect. Bernardus vertrok daarentegen vanuit de door Augustinus ook vaak geciteerde bijbelse veronderstelling: 'u zult niet begrijpen tenzij u gelooft' (Jes. 7.9).<sup>103</sup> Daarbij zag hij het geloof gevoed door lezing van de Schrift als *librum experientiae*: als boek waardoor men zich de ervaring van de eerste christenen kon toeëigenen. En met Augustinus stelde hij, dat godskennis en liefdevol handelen samengingen. *Amor ipse notitia*.

Ook een Blaise Pascal stelde (zoals Augustinus) dat mensen hun waarde en waardigheid ontleen aan hun verstand, omdat zij hiermee de fysische werkelijkheid kunnen

<sup>103</sup> Cf. *De libero arbitrio* 1.2.4.; *De magistro* 11.37: 'Quod ergo intelligo, id etiam credo; at non omne quod credo etiam intellego'.

bestuderen. Maar behalve het verstand zag hij de ervaring en het 'hart' als wegen, die toegang verschaffen tot de werkelijkheid. Hij ontnam door deze benaderingswijze de rede haar primaat niet, maar ontdeed de wetenschap wel van een fixatie op een kenleer, waarin alleen de rede en bijvoorbeeld niet de intuïtie, de affectie, de ervaring worden betrokken in het doorgronden van de werkelijkheid. Een werkelijkheid die overigens ook niet tot de immanente werd beperkt. De rationaliteit van de Verlichting bleek lang niet enige geldende. Sterker nog: ze trokken zich niet altijd iets aan van deze rationaliteit, zelfs in hun waardering van de moderne wetenschapsnormering. Henri de Lubac wees er op, dat een bejegening van de Schrift als historische documentatie nuttig was, maar dat deze niet de Testamenten hun interpellerende en verwijzende karakter mochten ontnemen.<sup>104</sup> En Edward Schillebeeckx trachtte eveneens een reconstructie te maken van de weg, die de apostelen gegaan zijn. Hij onderkende dat het aannemen van de waarheid dat God zich in Jezus heeft geopenbaard niet alleen een daad van het verstand was maar kende de unieke ervaring van de eerste christenen en de ervaringstraditie van de kerkelijke gemeenschap een grote rol toe.<sup>105</sup> Schillebeeckx inzicht, dat de ervaringen van de apostelen door hernieuwde ervaringen kon worden doorgegeven, althans als levende traditie, bleef onbetwist.

Maar het 'oprekken' van de gewone ervaring om mensen de ongewone ervaring van Gods transcendentie ten deel te laten vallen, was Augustinus niet genoeg. Minstens zo belangrijk is, dat hij de in Schrift geopenbaarde en in de traditie doorgegeven kennis wil ontsluiten aan de kennis, die zijn toehoorder aan de alledaagse ervaring ontleent. De wisselwerking tussen ervaringskennis en openbaringskennis tracht Augustinus soms verbluffend eenvoudig tot stand te brengen teneinde Jezus' wezen en werkzaamheid voorstelbaar en ingrijpend te doen zijn. Zo wil hij zich eenvoudigweg in dialoog weten met mensen als Johannes, die de Heer hebben gezien met lichamelijk ogen. Zonder een al te ingewikkelde hermeneutiek gaat hij er soms vanuit dat hij zo deelgenoot wordt van dit geloof zonder, dat het in zijn geval op het zelfde 'zien' is gebaseerd.<sup>106</sup>

Maar als hij op latere leeftijd enige bespiegelingen wijdt aan het denken en spreken over het mysterie van de menswording en het kruis, dan blijkt Augustinus dit mysterie open te willen werken door aan te sluiten bij de grote levensvragen, die voortkomen uit het lijden en waarin dus de behoefte aan verlossing besloten ligt. Zoals in zijn denken over de ideale samenleving, ontwikkelt hij geen abstracte theorie, maar vertrekt hij vanuit zijn observatie en ondervinding.<sup>107</sup> Verlossing gaat voor hem in de waarmeembare en onzichtbare werkelijkheid samen met deemoed. De nederigheid is een medicijn maar ook een geprivilegieerd moment omdat hierin de intuïtie kan doorbreken van de kracht van de *humilitas* die ten grondslag lag aan de menswording en deze vanwege haar immense en intense kracht tot medicijn van heel de mensheid maakte. De mens gaat God 'zien' in Augustinus idee als de drijfveren, die aan de incarnatie en verlossing aan het kruis de zijne zijn geworden. Het religieuze gevoel dat de subjectieve ervaring overstijgt en tegelijkertijd oproept is bij Augustinus pas zuiver als nederigheid en liefde erin doorwerken. Maar dan 'ziet' de mens God ook in zijn idee. Als mysterie en als mensgeworden Woord tegelijk. Hoe dan ook.

<sup>104</sup> H. de Lubac, *Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950), 377.

<sup>105</sup> E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde* (Bloemendaal 1978), 38, 55, 68; citaat uit E. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken* (Bloemendaal 1978), 60.

<sup>106</sup> cf. *De fide rerum inuisibilium*, 2.4; 3.5f; *In epistolam Johannis ad Parthos* 1.3. 1.4; 3.12-13, waarin hij aangeeft dat hij zich de vraag stelt die hij aan de apostel Johannes stelt en daarbij de hoop uitsprekt dat deze wil luisteren naar een kleine mens als hij...

<sup>107</sup> Cf. bijvoorbeeld J.B. Elshtain, *Woman and war* (Brighton 1987), 129; 'Augustine's way of working things through is an exemplary alternative to the abstract, rationalist castings of much contemporary political and moral thought.'



Als Augustinus zich in de herfst van zijn leven gaat bevinden, blijkt hij in elk geval in zijn reflectie op het denken en spreken over God een onzekerheid te verwoorden, die meer doorleefd lijkt. De passages in *De Trinitate* waarin hij wil benadrukken dat woorden onmogelijk kunnen dienen om God, noëtisch, in een kennende machtsgreep te krijgen, zijn meer dan klinische constatering. Woorden blijken voor hem dan ten dienste te staan van de meer emotieve bewustwording, dat God onuitsprekelijk, want onkenbaar is. Op een cruciaal moment in *De Trinitate*, namelijk in zijn commentaar op de meest dogmatische formule over Gods Drie en Eenheid, blijkt hij *in de formule zélf* de ontkenning van wat er in verwoord als wezenlijk onderdeel van de formule te willen beschouwen. Dit is zijn manier om bij het spreken over God diens geheim intact te laten, zonder evenwel te vervallen in de berusting, dat dit geheim tóch niet kan worden verwoord en het dus maar beter is te zwijgen. Dat neemt niet weg dat hij in *sermo* 117, geschreven rond de tijd van de voornoemde uitspraak, te kennen geeft dat hij het liefst zou zwijgen over God. Het bewustzijn van Gods onkenbaarheid en onuitsprekelijkheid brengt hem er dan zelfs toe enige waarde van een als veroordeeld beeld uit het arianisme toe te kennen. Alles bij gebrek aan beter.

Dat de onzekerheid, die met Gods onkenbaarheid gepaard dus ook in Augustinus zélf gestalte heeft gekregen, is zeer waarschijnlijk. Ook in dit opzicht 'handelde hij overeenkomstig zijn leer', zoals Possidius in zijn biografie van Augustinus opmerkte als hij het leven van zijn vriend Augustinus evalueert.<sup>108</sup> De stelligheid en zekere vrijblijvendheid waarmee Augustinus als jonge hoogleraar zijn onzekerheid over Gods wezen verwoordde bleek de opmaat te vormen tot een mystagogie in de *Confessiones* waarin niet op de laatste plaats een besef van Gods onkenbaarheid werd geëvoceerd: een mystagogie waardoor hij zélf was en werd gevormd. De *topos modestiae* waarin hij aan het einde van *De Trinitate* meldt dat hij meer geprobeerd heeft dan bereikt in zijn benadering van de Drie-eenheid en zijn verlangen om toch liever over God te zwijgen, komen authentiek over. De boetepsalmen, die hij aan de muur van zijn sterfkamer liet bevestigen, lijken er in dit licht ook geen teken van, dat hij als oude man gekweld werd door pessimisme en schuldgevoel. De voortdurende herhaling van deze psalmen aan het einde van zijn leven vormen er veeleer een bewijs van, dat hij zelf tot op het laatst de nederigheid zocht, die nodig is ontvankelijk te worden voor God.<sup>109</sup>

Het lezen van Augustinus' werken wint dus aan glans als zij in het licht van zijn groeiende onzekerheid worden geduid. Onderkent men niet, dat zijn woorden over grote theologische themata decennia lang begeleid werden door kanttekeningen over de betrekkelijkheid hiervan, dan wordt zijn theologie van een essentiële krachtlijn ontdaan. Thematische het spreken over God, dan blijkt hij naar zwijgen te streven. Het is maar te hopen, dat het zoekende van Augustinus bestand blijft tegen het heldere weten van zijn interpretatoren.

<sup>108</sup> Possidius, *Vita Sancti Augustini*, 31 (cf. Jac. 2: 12).

<sup>109</sup> *Sermo ad populum LXVII* 4, 'Siue ergo nos accusemus, siue Deum laudamus, bis Deum laudamus'.

## Dankwoord

Hier zou ik kort kunnen zijn door te zeggen, dat ik het dankwoord dat ik in 2002 heb uitgesproken bij mijn ambtsaanvaarding aan de KTU als onverminderd van kracht verklaar. Niettemin wil ik de prior provinciaal van de Nederlandse Provincie van de Orde der Augustijnen, Bob Bodaar, hartelijk danken voor de goedkeuring die hij heeft gehecht aan de bilocatie van de leerstoel Augustijnse Studies. Het blijft een privilege om verbonden te zijn met een eeuwenoude, wereldwijd opererende orde, wier leden zich al bijna 900 jaar ook op studieuze wijze bezig houden met het werk van Augustinus. Mijn dank geldt de leden van het Curatorium, dat aan deze leerstoel verbonden is. In functioneel en existentieel opzicht hebt u het goede met mij voor, zo is gebleken. Een bijzonder woord van dank geldt dr. Matthias Smalbrugge, lid van het curatorium, omdat ik bijna zeker weet dat hij bij uitstek heeft geijverd om de leerstoel Augustijnse Studies ook aan de VU gevestigd te krijgen en mij erop te houden.

Dank ben ik ook verschuldigd aan de voormalige decaan van de theologische faculteit, prof.dr. Martien Brinkman, die zoals prof. dr. Panc Beentjes destijds het initiatief nam om de leerstoel aan de KTU te vestigen, hier hetzelfde deed en mij een vriendelijk onthaal bood aan de theologische faculteit. Die vriendelijkheid kreeg meteen gestalte in de vorm van een toewijzing van een begaafde promovendus, mét budget.

Van de huidige decaan, prof. dr. Bram van de Beek, had ik al veel geleerd, voordat ik hem in levende lijve tegenkwam. Hem ben ik dankbaar voor de wijze waarop hij mij heeft doen opnemen in het college van hoogleraren van de theologische faculteit en de goede adviezen bij mijn begin alhier. Ook voor de zorg, waarmee professor Christoph Burger mij hier heeft ingewerkt, ben ik hem zeer erkentelijk. En het is niet op de laatste plaats door de welwillendheid van Jeltje Nauta en Annie van der Schuijt, getoond bij de afwikkeling van allerhande praktische zaken, dat ik mij hier ook welkom voel. Ik spreek dan ook de wens uit, dat de band tussen ons allen zo constructief en sympathiek blijft als de verstandhouding tussen de rooms-katholieke priester en politicus Herman Schaepman en Abraham Kuypers zelf. Hun samenwerking, zo valt te lezen in de even voorkomend geschreven these van dr. Piet Kasteel, heeft de christelijke zaak overwinningen bezorgd (P. Kasteel, *Abraham Kuypers*. Kampen, 1938).

Maar ik wil hier ook mijn dank uitspreken aan alle collega's van de KTU, in het bijzonder de huidige rector professor Peter Jonkers, die op weldadige wijze reageerden op het fenomeen 'bilocatie van een leerstoel'. De KTU bleek de afgelopen jaren alle ruimte te bieden voor een verankering van de leerstoel in de researchmaster, in een minor en in de colleges inleiding spiritualiteit en kerkgeschiedenis. Dr. Nienke Vos, prof. dr. Gerard Pieter Freeman en dr. Willem Marie Speelman dank ik hartelijk voor de samenwerking hierin, zoals ik ook prof. dr. Daniela Müller, dr. Willem van Asselt en dr. Theo Saleminck dank voor de samenwerking in de stuurgroep van de onderzoeksgroep 'Identiteit in Wording. Symbolische teksten, religieuze praxis en de vorming van christelijke gemeenschappen'. Dat de verankering van de leerstoel in onderwijs en onderzoek ook hier maar zo hecht mogelijk mag zijn. Ook Augustinus- en nu ook al Judaskenner prof. dr. Hans van Oort zij dank gebracht vanwege de samenwerking in het *Augustiniana Neerlandica*-project. Zoals bijna vier jaar geleden wil ik zeker mijn collega's van het Augustijns Instituut te Eindhoven, Joost van Neer,



Ingrid van Neer en Hans van Reisen bedanken voor de samenwerking en de wijze waarop ze de studenten behulpzaam zijn, die ze op hun dak gestuurd krijgen.

De hoogleraar aan de TU, die zo vriendelijk was om me er op te wijzen dat mijn onderzoeksobject zoek was, gedenk ik inmiddels in dankbaarheid. Prof. dr. Jeroen de Goeij, bleek te zijn schoolgegaan bij de augustijnen te Haarlem, en toonde zich waardig en voorbeeldig in zijn sterven, dat zich zeer recent aandiende. Ik ervaar het als een wonderlijk privilege dat hij mij tijdens een van onze laatste ontmoetingen een paar dagen voor zijn dood zijn toga heeft nagelaten.

Tenslotte maak ik maar gebruik van deze mooie gelegenheid om een bijzonder woord van dank te richten aan iedereen, die verbonden is aan onze *familia*, onze huisgemeenschap, waarvan ons gezin de kern vormt. Mgr. Tiny Muskens was zo vriendelijk mij er ooit ter bemoediging op te wijzen dat Clemens van Alexandrië (*Stromateis* 7.12.20) zijn priesters voorhoudt dat zij *de facto* overtroffen worden door de gehuwde man, omdat deze zware beproevingen ondervindt in de zorg voor kinderen, vrouw en bezittingen. Het loont om naar het leergezag te luisteren. Maar anders dan in Alexandrië worden huisvaders in Berkel en Rodenrijs, die oraties moeten schrijven behoorlijk ontlast. Onze Arijanna en Anny wil ik bedanken voor de zorg, die spreekt uit hun omgang met Isabel en met Sophietje. Hoewel zij uit gezinnen stammen waar vroeger toch de spaarbusjes voor de VU aanwezig waren, leren ook zij de kinderen bidden voor het avondeten, met kruisteken vooraf. Ook mijn schoonzusje Marijke, mijn schoonmoeder en mijn eigen ouders wil ik danken voor hun bijdragen aan ons ordelijk leven in welbevinden. Ingrid, mijn vrouw, wil ik bedanken voor alle zorg en liefde, die onverdiend maar wel zeer heilzaam is.

Toen ik een aantal jaren geleden de Utrechtse oratie aan het schrijven was, bestond de kleine Isabel het om een stukje tekst vanuit de box voor de schrijftafel op te eten. Tegenwoordig pakte ze het met haar zus Sophietje anders aan: beiden bestormen, soms op skippyballen, de studeerkamer en melden dat ze kabouter plop willen zien op de computer. Dat is een overrompelende ervaring. De dametjes doen mij dan beseffen, dat ik de clausuur van de studeerkamer voor ons allen misschien wel wat al te streng heb doorgevoerd die dag. Al tijdens hun offensief vanuit het ware leven realiseer ik me: 'ik denk, dus ik besta niet'.

Ik heb gezegd.

## **Literatuur**

Het onderzoek, waarvan in deze oratie slechts een gedeelte is voorgesteld, zal in het najaar van 2006 volledig worden gepubliceerd bij uitgeverij Damon onder de titel: *Stellig maar onzeker. Augustinus' benadering van God*. Hierin is een lijst van geraadpleegde literatuur opgenomen.

